

39
674
I52
V.1

STUDIES ON BUDDHISM
" "
IN JAPAN
..

Volume One

EDITED BY
THE INTERNATIONAL BUDDHIST SOCIETY

TOKYO

1939

INTRODUCTION TO STUDIES ON BUDDHISM IN JAPAN

Buddhism is undoubtedly the greatest religion of the world so it is needless to say that for the study of any religion whatsoever a study of Buddhism must first be considered. In addition to this Buddhism has had such far reaching influences upon Japanese literature and civilization that before making any study of these we must first of all secure a deep understanding of Buddhism and what it has meant and means to Japan.

Today Japan and Japanese culture have become subjects for study by people of all nations of the world and if people wish to really grasp these matters then they must understand the significance of this great religion which came to our shores over one thousand six hundred years ago. Of course, an understanding of Shintō—the National Faith must be first considered as this is the original religion of Japan. There are thousands of books which have been written on the subject of Shintō, for example the 'Shintō Bunrui Sōmokuoku' the 'Shintō Shoseki Mokuroku.' Confucianism too has provided towards the essentials of Japanese culture, therefore, this religion must also be taken into consideration by the student.

Confucianism made its appearance in Japan some two hundred years after Buddhism and we can easily see how great an influence it has enjoyed.

But Buddhism is more than a great spiritual influence, it has been responsible in teaching the Japanese people to take an international view of things, it is a philosophy as well as a religion which has taught them the truth of human life. It is Buddhism which has made Japanese culture so profound. From the time of its introduction in 552 A.D. up to the beginning of the Tokugawa period, a space of some one thousand years, Buddhism always wielded a far greater power than Confucianism in the spiritual education of the people. It influenced painting, wood-carving, music and singing, science, in short Buddhism in truth contributed towards progress in almost every sphere of the national life. Its influence upon architecture is well known and a study of the temples of Japan is indeed worth while for the insight which it gives us into this wide sphere of Buddhist development. Buddhist influence upon Japanese literature cannot be underestimated. Moreover, Bushidō—the Code of the Samurai, which is now so well known in other countries, must also merit our consideration, because the spirit of Bushidō has its origin in the spirit of Shintō, although it also received a great deal of its impetus from the teachings of Confucius and these points must be well understood. However, Bu-

shidō came into prominence after the Kamakura period and it is certain that it received a great deal of influence from the Zen teachings of Buddhism, and we can easily see that Bushidō and Zenshū have much in common which cannot be separated. Not that Zenshū was the only Buddhist influence upon Bushidō, but the disregard of life and philosophical resignation towards death manifested in Bushidō is undoubtedly that influence which came from Zenshū. Indeed, Buddhist influence upon Japanese culture is so far reaching as to be almost impossible to measure with any sort of accuracy. We must also note that Buddhism in Japan is quite different to that of other countries. It has been adapted to suit the Japanese people and is today almost a purely Japanese faith, in short, Mahāyāna Buddhism of Japan is a Japanese religion, and all the Japanese sects of Buddhist thought connected by this Mahāyāna Buddhism. But though Hīnayāna Buddhism, that which was imported from Korea so many years ago has completely declined and Mahāyāna taken its place, yet scholars do not disregard the earlier form and it is still the subject for a great deal of study.

Outside of Japan there are quite a number of Buddhist countries in East Asia but Japan is the only country which follows the Mahāyāna form of Buddhism in its entirety and Japan is indeed the greatest Buddhist nation. In short Buddhism became interwoven with the Japanese spirit the result of

IV

which has been to produce this form of Buddhism entirely our own.

The Shinshū and Nichirenschū show the most marked Japanese colour, and especially Shinshū was from its inception a sect which threw aside all the conventions, allowed priests to marry and to eat flesh, besides making the position of their chief abbot hereditary and which is still respected and carried out to this day. Nichirenschū began with prognostication and still follows its original form. Therefore in the case of these two sects we can say that they are of absolute Japanese foundation, so that for any study of Japanese Buddhism every one of our sects must be carefully considered for without the study of them all no true meaning of the whole is possible.

Therefore it is with the idea of spreading a true meaning of Japanese Buddhism, that our International Buddhist Society has invited students of Buddhism of all countries to send us the results of their studies that these may contribute towards the studies and researches of others.

Though the studies in every branch of Japanese culture are required, yet those on Buddhism are especially requested. These results of studies in Japanese Buddhism by scholars of all countries will be published as well as those of prominent Japanese scholars. The scholars of Buddhism in European countries who have sent us their the results of their studies are I know men of the highest order who

have put many years into deep study of the subject. Buddhism is the subject of study by scholars all over the world and I believe that Japanese Buddhism provides perhaps the most interesting side of such studies. We shall publish the first issue of 'Studies on Buddhism in Japan' in the near future and so that we may continue to keep up this good work I trust that all students of the subject will kindly give us their support that we may realize our aim. For I believe that in this work we are helping to an understanding of Japanese Buddhism and culture and it will no doubt assist others in their search for an understanding of these subjects.

As the first issue of these studies is almost complete I am writing this to show how I feel about this work.

Dr. Tetsujiro Inouye

President of the International Buddhist Society

CONTENTS

	Page
Some Aspects of Zen Buddhism	
Illustrated by Selections from the Hekigan-shu, "The First Book of the Zen School of Buddhism"	1
by DAISETZ TEITARO SUZUKI	
On Nibbāna	37
by HAKUJU UI	
Dialectics of the Mādhyamika Philosophy	53
by RYOTAI HATANI	
Voidness and Middle Way	73
by SHOSON MIYAMOTO	
Développement de l'Idée de Bodhisattva	93
par RYUJO YAMADA	
Introduction à l'Étude des Maṇḍalas	109
par RYUJUN TAJIMA	
Hon Gaku Mon und Shi Kaku Mon	
oder Die Lehre von der Ursprünglichen Erleuchtung und die Lehre von der Erleuchtung, die einen Anfang hat	133
von BRUNO PETZOLD	
Reviews :	
Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten. Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion, von Helmuth von Glasenapp—Madhyāntavibhāgaṭīkā, by Susumu Yamaguchi— Studies in Chinese Buddhism, by Daijō Tokiwa—Daśabhū- mikasūtra in Sanskrit and Japanese, by Shoshin Tatsuyama— Concise Buddhist Dictionary, by Hakuju Ui—Studies in the Amitābha, by Keiki Yabuki—Shinran and His Religion of Pure Faith, by Gendo Nakai—Outline of Japanese Buddhism, by the Bukkyō Rengo Kai—Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture, by Daisetz Teitaro Suzuki	179
Contents of Buddhist Journals in Japan	200
Educational Facilities of Buddhism (Chairs of Buddhism, Indian Philosophy and the Science of Religion)	205
News	216

SOME ASPECTS OF ZEN BUDDHISM

Illustrated by Selections from the *Hekigan-shu*,
"The First Book of the Zen School of Buddhism"

By

DAISETZ TEITARO SUZUKI

1

The most important practical and, yet in a way, philosophical task of every Mahayana Buddhist is squarely to meet the question of sameness and difference, unity and diversity, *byōdō* and *shabetsu*,* and to solve it in his own fashion and to his own inner satisfaction. This is not an intellectual work imposed upon him, for he is not always supposed to have an intellect equal to the task—even the great philosophers find it very hard indeed to probe the problem successfully and to the fulfilment of their logical requirements. What the Buddhist is asked to do is to solve the problem in a practical way. That is to say, he is to have his troubled heart thoroughly quieted and at rest as to the meaning of his life. Philosophically speaking, sameness in difference and difference in sameness, or, to use Buddhist terminology, *byōdō* in *shabetsu* and *shabetsu* in *byōdō*, or, more directly, *byōdō soku shabetsu* and *shabetsu soku byōdō*—this is the formula given out by the Buddhist philosophers for the solution of the problem, and if the Buddhist only has an insight into its truth, complete contentment will by itself come to his heart. What he actually needs is this contented state of mind in which he can meet every possible occurrence great and small in his life. Philosophy is not necessarily his concern. It is only when his inner mind is analysed by the philosopher that the latter finds here the realisation of the principle of *byōdō soku shabetsu*

* *Byōdō* means literally "evenness and equalness" and stands for the Sanskrit *samata*, and *shabetsu* "disagreement and separateness," and its corresponding Sanskrit is *bheda*.

shabetsu soku byōdō. No practical Buddhists hold forth this abstract principle before them as the problem for solution. They simply find themselves troubled in a strange and annoying manner and wish to be delivered from it. After a great deal of spiritual struggle they finally find themselves mysteriously released from the bond which has been the source of their constant annoyance. When later they, if at all philosophically inclined, examine themselves, their release is disclosed to have been along the line of *byōdō soku shabetsu* and *shabetsu soku byōdō*. This is a kind of dialectical interpretation given to the inner personal experience which has taken place prior to the interpretation or expression. The experience dumb in itself is now said to have found its mouthpiece. This is what I mean by the practical solution of the great problem which besets us in every walk of our life. I only wish here to emphasise the fact that the solution is an inner personal experience and not an intellectual one.

In Zen Buddhism this practical solution is called *satori*, corresponding to "the establishment of faith" (*shinjin ketsujo*) in the teaching of the Pure Land school of Buddhism. The attainment or "opening" of *satori* is thus the object of Zen discipline. Without *satori* there is no Zen, that is, without seeing into the truth of *byōdō soku shabetsu* and *shabetsu soku byōdō*, Zen loses its *raison d'être*. However fine and plausible the talk or argument may be which we can advance about the truth, there is no Zen in it unless there is *satori* underlying it. Zen goes directly against the conceptual understanding of it. There is nothing mysterious about *satori*. The Zen masters would say: when we see an apple, we know at once and in a most convincing manner that it is an apple and not a table. No amount of argument against this conviction will ever succeed in repudiating it; *satori* is a kind of inner sense perception.

As *satori* is not thus the outcome of intellection the Zen masters avoid the use of conceptual language, using concrete terms instead and illustrating the truth by imageries and paradoxes. At first sight their sermons or dialogues (*mondo* in Japanese) are almost nonsensical, they yield no intelligible meaning as far as their logical process

of reasoning is applicable. But after some time of intensely concentrated pondering on the statement, one comes all of a sudden upon its meaning, and realises that the Zen masters are after all giving us facts as they actually see them with no idea of mystifying them.

Here I wish to make a remark about what may be termed Zen methodology known as *mondo*. The Zen truth is characteristically developed by this method. *Mondo* literally means "questioning and answering". The master or the disciple asks a question or drops a remark which is taken up by the other side; the *mondo* may then come abruptly to an end. As it is not meant dialectically to develop the sense contained in the question or statement, this abrupt ending is natural. A *mondo* sometimes goes on a little further than this, but rarely beyond a fourth or fifth exchange of views. As far as the truth itself is concerned, just the lifting of a finger or a coughing is enough to demonstrate it. But a demonstration always goes beyond itself, it points to something else, and the *mondo* rises out of this fact. The wheel of truth is never known in its suchness until it "revolves," and from this revolution starts a questioning-and-answering. When this initial movement is understood, the whole truth is realised including the "wheel" itself. But let it remain ungrasped at the source of its movement and any amount of dialoguing will be sheer superfluity. Zen has therefore a *mondo* and not a dialogue.

The following selections from the *Hekigan-shu* (*Pi-Yen-chi*)* considered "The First Book of Zen Buddhism" will illustrate what has been pointed out in the foregoing statements as regards the nature and content of Zen experience. The key to the understanding of these *mondo* is naturally to have a *satori* whereby the truth of *byōdō soku shabetsu* or *shabetsu soku byōdō* is made to reveal itself, and this not in a metaphysical or an intellectual way as these abstract terms may suggest, but in the most concrete and practical way, so that the truth is perceived while taking up your cup of tea, or while defending yourself against the onslaught of a deadly foe, or while witnessing

* See *Essays in Zen Buddhism*, Series II, p. 217 et seq.

the destruction of a whole city by an earthquake or by the enemy's bursting shells. The *mondo* that follow may look innocent enough and to some too abstract and transcendental. But as the object of Zen discipline is to get in touch personally with the "Perfect Way" and to live it, what looks innocent or abstract is full of threatening reality.

2

Jōshu Jūshin (趙州從諗) of the T'ang dynasty used to give the following sermon: "The Perfect Way is not difficult, only it abhors selecting-and-choosing.' As soon as something is asserted, there is a selecting-and-choosing, there is a lucid blankness. Do you however pay regard to it, or not?"

This sermon is based on Sōsan's (僧璨) well-known poem on "The Believing Mind." Sōsan is the third patriarch of Zen Buddhism in China and the poem begins with these lines:

"The Perfect Way is not difficult,
Only it abhors selecting-and-choosing.
Let there be neither love nor hate,
And all will be boundless, lucid blankness."

This may require explanation. "The Perfect Way" is the highest truth or reality, to realise which is the object of Zen discipline, in fact, of all religion and philosophy. Those acquainted with the Chinese history of thought know well what the Way or Tao means, which corresponds to some extent to the Western conception of Logos. Now, Sōsan declares that there is nothing difficult in the nature of the Perfect Way, nor in our understanding of it; but as long as our mind is confused with ideas of opposition which is the outcome of choosing-and-selecting, such as love and hate, good and bad, right and wrong, truth and falsehood, beauty and ugliness, it is unable to see into the Way itself. Oppositions and contradictions and consequently an endless series of complications all starting from selecting-and-choosing, put our minds in utter confusion, but when this confusion is cleared away, all becomes lucid because there is no-

thing to obstruct the inner eye's surveying the boundless blankness of the Absolute, that is, of the Perfect Way. What is to be noted here is that the Way is not mere blankness, an absence of all distinctions, where nothingness conceived negatively rules, but there is a lucidity in it whereby a world of multiplicities is illumined. This is why Jōshu declares that "I am not in the lucid blankness." If he stays there, his Way is no more perfect or absolute, it becomes conditioned, it becomes an idea, and subjects itself to the laws governing the world of particulars. But if he does not keep his eye on the lucid blankness, he is mixed up in the *mêlée* of conditions. To strike the balance as it were is necessary and this not ideationally. Hence Jōshu's last sentence: "Do you pay regard to it, or not?" His pupils are now urged to see with their own eyes into the secret of *byōdō soku shabetsu* and *shabetsu soku byōdō*.

We can say that *byōdō* here corresponds to the lucid blankness of Jōshu while *shabetsu* is selecting-and-choosing. The truth of Zen is to have both at one stroke *byōdō* and *shabetsu* or selecting-and-choosing and lucid blankness.

"At one stroke" is a psychological expression. Logically speaking, this experience is to discover a third term bridging the two contradicting or opposing ideas, *byōdō* and *shabetsu*. One may ask if there could be any third term that would connect *byōdō* and *shabetsu*. This is where the philosopher is working hard to give expression to the idea, while the Zen master would simply say, "You find it by yourself, and know what it is. If you do, speak, speak!" When you "speak," he rests with it, and as to interpreting the experience he leaves it to the philosopher.

Soku (*chi*, in Pekingese pronunciation), the connecting particle, is a kind of sign of identity, showing that the relation between the two terms, *byōdō* and *shabetsu*, is one of identity. But this idea of identity as existing between *byōdō* and just *shabetsu* is not to the point and is apt to lead to a misapprehension. While the Buddhist philosophers are quite painstaking to define the relation between the two ideas by saying not only *byōdō soku shabetsu* but *shabetsu soku byōdō*, the relation

is not properly that of identity. You cannot just place *shabetsu* over *byōdō*, or conversely, and say that they coincide. It is more than identity, it goes beyond geometry; can we say that it is a kind of moving or living identity, in which each particular retaining its particularity is yet more than itself so that there is a state of universal interpenetration or interchangeability among all particulars? It is a very elusive relationship when one attempts to give it verbal definition. This is why Zen avoids abstraction and conceptualism.

Jōshu thus in his sermon does not use such abstract terms as *byōdō* and *shabetsu*, his terminology is much closer to our daily experiences, "selecting-and-choosing" is what we are practising everyday. "Lucid blankness" is somewhat mystical but it is an experience familiar to students of Yoga or Zen, and much prized and held dear by some of them. Jōshu wishes on the one hand to keep them away from this thought, this hankering after blankness, and on the other hand from being swallowed up in the surging waves of particular phenomena. His question may not be of much consequence, and you can answer it readily from the conceptual point of view, I believe. But what he wants is to see his pupils in a practical and living way realise the truth, and if they really realised it, they could demonstrate the experience in a most convincing manner and therefore entirely satisfyingly to the master. Let us see if his pupils succeeded.

One of the monks stood up and counter-questioned his master:

"If you are not in the lucid blankness, to what do you pay regard?"

This counter-questioning clearly shows that the questioner has entirely missed the point the master wished to direct his attention to which he took the master literally and logically, for he is quite right in proposing this counter-question as far as the superficial sense of Jōshu's remark is concerned. If the master himself is not in the lucid blankness what does he wish his pupils to hold dear? "Lucid blankness" is the principle of sameness where all differences are merged into the One. To take hold of this One is generally considered to be the objective of Zen or general Buddhist discipline. But

Jōshu says that he is not with the One and to all appearance wants his pupils to walk away from it. Is this right? The monk utterly failed to locate the whereabouts of the master. Hence his counter-questioning sadly betraying the absence in him of the spirit of Zen.

The master's answer was,

"I know not either."

The answer is quite significant. It has nothing to do with agnosticism. The master is no ignoramus. He knows perfectly well, but his knowledge is not of the same order as the knowledge we have of things relative. His knowledge of the lucid blankness in relation to selecting-and-choosing is not to be measured by the ordinary standard we use in the realm of logic and discrimination, though this does not mean that it is altogether mystical and lost in obscurantism. To those who have no experience along this line, it is an absurdity. The monk never expected such an answer from the master, which is really no answer. Naturally this further question:

"If you know not, why do you say that you are not in the lucid blankness?"

Unfortunately, the monk is altogether moving on a different plane; he and his master are using apparently the same language, but the meaning each attaches to it has nothing common with the other. Unless the monk effects a leap from his plane to that of the master, this *mondo* will never come to a consummation desired. Jōshu's final remark is: "Enough with your asking! Make your bow now, and retire!"

Has the monk really finished his asking? From his point of view he seems to have plenty of questioning yet to do. Jōshu knows that, but from Jōshu's point of view all the questioning the monk can make in this connection is exhausted; for further arguing cannot do anything good except repeating without an end the same old question. But once let the monk rise from the position he so obstinately holds and all will be clear. "I know not either" showed the way for the monk how to rise; but if this could not be made use of, no further exchange of words would be needed. Or we can say this:

the monk's last question or rather argument "When you know not, why do you say that you are not in the lucid blankness?" is the question all the intelligent minds are ever asking and yet none of them have come to a final solution with all their intelligence. This fact is significant. There must be another approach to the question; probably the question itself is the answer. When an answer is sought outside the question, it leads nowhere, that is to say, one comes back to the original question after going through a round of all possible answers. Jōshu had the same experience and has finally come to the conclusion that the interrogation itself is the affirmation. We intelligently ask, "Why?" or "What?" or "Whence?" or "Whither?" expecting the answer in a form of affirmation; but the answer is in the question itself. To "Why?" we answer, "Why?!" with an exclamation mark added, though not in surprise, nor with any sense of doubt.

"I do not know either." "Enough with your questioning! Make your bow now, and retire!" Unless we shift our position of selecting-and-choosing to a higher or broader plane of thought where Prajñā has her abode, we shall never be able to see into Jōshu's mind and grasp the outcome of his two statements.

The whole *mondo* is reproduced below in order to have an integral survey of it.

Jōshu used to give this sermon: "The Perfect Way is not difficult, only it abhors selecting-and-choosing. As soon as something is asserted, there is a selecting-and-choosing, there is a lucid blankness; but I am not in that lucid blankness. Do you, however, pay regard to it, or not?"

A monk rose from the rank and asked, "If you are not in the lucid blankness, to what do you pay regard?"

Jōshu said, "I know not either."

The monk pursued, "If you know not, why do you say that you are not in the lucid blankness?"

Jōshu concluded, "Enough with you asking! Make your bow now, and retire!"

Secchō, of the Sung dynasty, who selected the one hundred cases of Zen *mondo* for the *Hekigan-shu*, has his commentary verse attached to the above, which literally translated is as follows :

“The Perfect Way is not difficult,

Every word, every phrase uttered is that.

Manyness of the One,

Non-duality of the Two.

In the sky, as the sun rises the moon sets ;

Before the railings, the high mountains and the refreshing waters.

When consciousness is all gone in your dried-up skull, where is
the feeling of joy ?

Yet the dragon's singing is heard not quite silenced in the dead
forest.

Difficult ! Difficult !

Selecting-and-choosing and lucid blankness—use your own eyes
to see.”

Let me give you a paraphrase of these lines which are, I am sure, hardly intelligible to most readers of this paper. “The Perfect Way is not difficult”—so it is declared by the third patriarch and heartily endorsed by Jōshu. But really it is not at all so difficult as we may imagine ; for every word and every phrase we may utter is in accord with the Perfect Way itself. Not only when it is asserted but even when it is negated, the Perfect Way lies before you in its completeness, neither hurt nor helped. How is this ? When you affirm the One, multiplicities are found included in it. The One is one only when there are the Many. The One is the Many. When you speak of the Two, subject and object, mind and matter, noesis and noema, God and the world, Buddha and Sarvasattva, they are not really two, nor are they one. Do you want to see into the secrets of this paradox ? Look up towards the heavens, and you see the sun rise in the morning as the moon fades away behind the dawning clouds. Look out from the window of your retreat among the mountains far away from the human habitation. How deep the valley lies before you ! and how refreshingly cool the stream runs ! The

secrets are no secrets here, all is manifest. But if you still confess your inability to decipher them, I will tell you what to do now. Have your mind thoroughly purged of all prepossessed ideas, feelings, imaginations, and other sundries rising out of the fundamental prejudice known as "selecting-and-choosing": let your so-called consciousness be like unto a dried-up skull where not a speck of life-principle is left pulsating; and when this is carried out to perfection, lo and behold, there you hear the singing of the dragon even in the midst of the dead forest of the unconscious where you thought all vitality gone and no greenness at sight. A mysterious scene of resuscitation has taken place, for a new life has now come up, the phoenix has risen out of the ashes, the lotus blooms forth from the flaming fire. This is the Zen revelation. Difficult indeed this! Let those who have an eye to see, see into the fountain-head of things and realise by themselves where the selecting-and-choosing takes its rise and where the lucid blankness spreads itself before them! They will then understand what is meant by *byōdō soku shabetsu* and *shabetsu soku byōdō*.

Yengo adds, who is the commentator of the *Hekigan-shu*: When a state of absolute oneness (*byōdō*) is realised, you perceive as before a mountain as mountain, and a river as river, heaven as heaven, and earth as earth; and yet heaven is sometimes earth, and earth heaven, a mountain is not a mountain, a river is not a river. How is it so? How is it possible that "A" is at once "A" and "not-A?" How do we escape this contradiction? Yengo does not seem to be troubled at all with the irrationality; for he quietly proceeds to say that "When the wind comes, trees are stirred; when the waves are high, the boat is lifted up; Spring is for germination, Summer for growth, Autumn for harvesting, and Winter for reservation." This is generally the way the Zen masters synthesise as it were all logical contradictions.

The reference to the skull and to the dragon singing in Seccho's versified commentary as above cited is derived from the following *mondo*:

A monk asked Kyōgen, "What is the Way?"

Kyōgen replied, "The singing dragon in the dead tree."

Monk : "Who is the man walking in the Way?"

Kyōgen : "An eye glaring in the skull."

Later this monk came to Sekiso and asked : "What is meant by the singing dragon in the dead tree?"

Sekiso : "A feeling of joy is still here."

Monk : "What is meant by a glaring eye in the skull?"

Sekiso : "Consciousness is still here."

The monk again called on Sozan and proposed the same question : "What is meant by the singing dragon in the dead tree?"

Sozan : "The pulsation is not interrupted."

Monk : "What is meant by a glaring eye in the skull?"

Sozan : "Not thoroughly dried up."

Monk : "Who hears it?"

Sozan : "The whole universe resounds with it, and there is none who hears it not."

Monk : "What melody is it that is sung by the dragon?"

Sozan : "It is an unknown melody, but those who hear it are lost to themselves."

The dried-up skull and the dead tree or forest stand as symbols for a state of absolute oneness to which all particulars have been reduced. What Zen experiences however is not the skull or the dead wood of oneness in which no life is moving. The skull must have an eye, a living, glaring eye whereby it surveys a world of particulars ; the dead tree must give shelter to a singing dragon whose music can be heard throughout the chiliocosm. But, some may ask, why an eye in the skull instead of in this living body? Why the dragon in the dead tree instead of in the clouds bearing thunder and lightning? To understand this, we have for once to go through Zen experience ourselves, for it is only when we reach the darkest abyss of unconsciousness that we become aware of the working of the cosmic process wherein we are provided with an eye and can listen to the snorting dragon.

3

In order to further elucidate the nature of the Perfect Way which was one of Jōshu's favourite topics of sermon, the following are selected again from the *Hekigan-shu*, in which there are altogether four *mondo* relative to the same subject. Each *mondo* approaches it from a different angle and is in the shrewdest manner and yet most artlessly handled by the master. While those who have an eye to see can see where the master is, the uninitiated are naturally at a loss what to make of his apparently most elusive treatment of the topic.

A monk came up to Jōshu and asked: "[It is said that] the Perfect Way is not difficult, only it abhors selecting-and-choosing. What happens then when there is no selecting-and-choosing?"

Jōshu: "Above the heavens and below the heavens, I alone am the honoured one!"

Monk: "This is still a selecting-and-choosing."

Jōshu: "O you philistine! Where is the selecting-and-choosing!"

The monk remained silent.

In this *mondo* we can see that as far as reasoning is concerned the monk's question is quite to the point. All our reasoning starts from "selecting-and-choosing" as the Chinese Zen masters have it, and reflection is the prerogative of the human mind. What will become of it if there is no selecting-and-choosing? Either we fall back to the original chaos of the unconscious, or we go beyond the plane of intellection. How do we escape this dilemma? As long as we are what we are, there must be a way to solve it. The monk in question here, however, does not fully understand where Jōshu is and pursues him along the line of logicity. Even when the answer is given squarely expressing the truth of no-selecting-and-choosing the monk is unable to see it. He expostulates but the master knows better. He seems to mean when he declares, "Above the heavens and below the heavens I alone am the honoured one," that here is reality not at all affected by the logic of selecting-and-choosing.

This is the utterance legendarily ascribed to Sakyamuni himself when he came out of his mother's womb. It is really a statement of absolute affirmation, and it is only when this is thoroughly understood that one comes to the realisation of the Perfect Way. With the monk, however, it was not so, for he was still groping in the maze of words and ideas. As long as one stays on this plane, it is impossible for him to scale the height where minds like Jōshu's are. It is not difficult on the other hand to come down so to speak from the height of absolute affirmation to the level of relativity and contradiction, because the latter gains its meaning only when it is referred to the Absolute. The monk remains a philistine with all his intellectual ingenuity inasmuch as he is juggler of ideas.

Seccho's versified comment may be regarded as referring either personally to Jōshu or to the Perfect Way itself :

“[He or it] resembles the unfathomability of the ocean

And the unscalability of the mountain.

The mosquito plays [to no purpose] with the typhoon raging
through the air ;

The ant labours [in vain] to shake a pillar of iron.

Selecting ! Choosing !

Look at the cloth-drum hanging on the eaves !”

The Perfect Way is beyond all modes of measurement, any attempt at measuring is like a mosquito going against a hurricane or an ant trying to shake the steel construction. If we take Seccho as commenting on Jōshu's position, we can say this : the monk is the ant and the mosquito, and how can he expect to cope with a giant like Jōshu ? At any rate, all our endeavours to reach an ultimate conclusion by means of selecting-and-choosing are altogether useless as a drum fitted with cloth instead of leather : however much we may beat it no audible response issues. From another point of view, however, the value of the cloth-drum may be said to consist in its very valuelessness. Things belonging to this world of particulars are useful, and modern people vie with one another to make them work more efficiently, and the outcome of it all is this state of unrest and

strain as we are at present experiencing. "The Perfect Way," I am sure, "is not difficult," nor is it so nervous as we are.

In order to make the whole *mondo* more intelligible and palatable, if this is possible, to our readers, I add here a few words intended to be explanatory. As long as we are living in this world of opposites, we cannot do away with selecting-and-choosing which is indeed the essence of human intellect. To do away with selecting-and-choosing therefore inevitably means to go to annihilation, the negation of all things presented to our senses, outer and inner. The monk's question is quite a natural one which all of us are likely to ask if we are told that annihilation is the Perfect Way. Being a Zen adept, Jōshu never argues, but simply asserts, and his statement is conclusive enough, we can never expect to go any further than that. In spite of apparent annihilation implied in the erasure of selecting-and-choosing, the fact that "I am," or, to quote Buddha and Jōshu again, "Above the heavens and below the heavens, I alone am the honoured one," remains indisputably true; for when the monk talks to me, I give him the answer. This fact is the most mysterious one and the most solemn and dignifying one, too. If you fail to realise it, you are quite a commonplace personality. "Before Abraham was, I am"—this is the Christian way of expressing the same fact, and the Christians are asked to grasp the meaning of it. If they fail, they are philistines just as much as Jōshu's monk-questioner. "I am"—this is not the outcome of selecting-and-choosing. Yengo comments here "The mountains crumble, the rocks split," before this fact.

4

There was still another monk trying to tackle the old master Jōshu on the problem of the Perfect Way. He said: "'The Perfect Way is not difficult, only it abhors selecting-and-choosing.' Is this not a favourite hiding-place for some masters, where however they find themselves imprisoned?"

Jōshu's reply was: "Once I was asked about it five years ago, and ever since I have not been able to answer it."

This *mondo* gives us some points to reflect upon. We have for once to realise that whatever statement we can make about the Perfect Way or final reality or the Absolute is bound to miss the mark, for it is always *about* the thing and not the thing itself. However eloquently and however minutely we may describe an apple, no amount of description can go any further than the limits ascribed to a description, for description cannot be fact.

When the pointing finger is taken for the moon, what ensues is more than a comedy of error. If a master takes refuge always in the statement that "the Perfect Way is not difficult. . . ." and does not know further what to do with it, he digs his own grave and is buried alive in it. Absolute affirmation must be dynamic and not static, therefore not dead ; it must bloom forth as a perfect flower in the garden of complexities. It must have vitality and creativity ; the singing dragon must dance out of the dead forest. "Selecting-and-choosing" must evolve from the very midst of no-selecting-and-choosing, that is, of the lucid blankness. *Byōdō soku shabetsu* and *shabetsu soku byōdō* must be a living fact and not a mere verbal inane assertion. To hide oneself in it and to look wise is not the Perfect Way of the Zen masters. If one at all claims to be an adept in Zen, he must know how to be more than verbosity. The monk's question hits the mark hard. If it were addressed to somebody else, he might feel very much perplexed ; but the man standing before the monk was Jōshu himself, one of the greatest Zen masters, especially great in the use of the tongue. Yengo justly comments that if not for a master of Jōshu's calibre and experience the gauntlet must have been found very heavy indeed to take up. See, however, how nonchalantly Jōshu comes out of the trap so cleverly set against him. His innocent answer, apparently a kind of apologetic confession, keeps the monk's mouth effectively closed for ever. "I was once asked about it five years ago, and ever since I have not been able to answer it." Is this an apology, or a confession, or an evasion ? If not, what can the statement be ? What was it that put the impudent monk to silence ?

This is where it makes some people say that Zen is difficult to understand. So it is indeed. What looks like an apology is really one of the most straightforward statements one can make about the Absolute. Jōshu is not a dialectician, he is not used to debating, he always talks directly to the point, and therefore no one can go around or beyond his remark. It is final, your rejection or acceptance must be wholehearted, there is no halfway meeting. As Yengo says, there is no crack in Jōshu through which one can insert an edge of controversial argumentation.

Although quite unnecessary I may add a few words here. Jōshu confesses that for the past five years he has been at work to find a good answer to the question any intelligent mind might come to ask, but in vain. In truth, all wise men, since of old, since the dawn of consciousness in the universe, have been asking the same question over and over again, and what final words have they been able to give? Except this "I know not." It is indeed the final word one can ever give to the riddle of the world. But, mind you, it is not the confession of ignorance from the intellectual point of view, from the point of view of selecting-and-choosing. Superficially it confesses ignorance, but to be ignorant in this wise is the consummation of wisdom, of superintellection. Being so, the "I know not" is altogether satisfying to the most seriously inquiring mind, there is nothing negative about it, it is absolute affirmation in spite of its grammatical form. A Zen master was asked, "What is the most phenomenal event in the whole world?" The master gave this as an answer; "I sit here alone in this mountain." This is an affirmation; but is there any difference, as far as the ultimate meaning is concerned, between the negative "I know not" and the affirmative "I sit here?" "I sit here by myself" is indeed the most phenomenal event, and do you know the reason of it? "No, I know not," but "I am" just the same. Wonderful indeed this! Another Zen master seeing a monk approach opened the gate widely and greeted him with this query: "What is this?" The greeting was returned with the same note, "What is this?" Whereupon

the master nodded and retired into his room. What more can we say than "I sit here all by myself"; "What's this?" "I know not?" What else can we do than the nodding and returning to the study? All this points to the same fact, to the same truth, to the same experience; and when one of these statements or doings is understood, the rest follow in the steps.

There was a recluse-philosopher in the Tōsu monastery whose name was Sō. He was deeply involved in the task of discovering "the Perfect Way" under the guidance of Seccho the master. Finally, he succeeded in the work, and when one day the master asked him about it, Sō the recluse simply shouted, "O you this beast!" Is this not outrageous — to answer like this to his master's civil inquiry? But we can remark that it is possible only for him who had real experience to behave before the master so insolently, and that it is the latter indeed who is really satisfied with the disciple wholly ignoring the conventionalism of our worldly life.

The behaviour of this lunatic recluse-monk was in other ways too altogether out of the common run. When he went out to attend religious ceremonies he used to carry out his worn-out sandals and the sutras together as one bundle wrapped in his *kashaya*. When asked, "What is your family usage?" he would answer, "A pair of sandals wrapped up in the *kashaya*!" The *kashaya* (*kesa* in Japanese) is a robe signifying the holiness of the wearer's profession, while the sandals, though highly necessary for practical purposes and by no means despicable, are usually classed with things dirty and valueless especially when they are worn-out ones. So the recluse has now made one bundle of these two contradicting objects, carrying them on his shoulder triumphantly. This may be regarded as symbolising his absolute affirmation. When he was further asked as to the ultimate meaning of his strange bundle of synthesis, he would say, "Bare-footed I go down the mountain." Evidently he does not stay with his affirmation or abide in his "lucid blankness," he is active enough occasionally to leave his mountain-retreat in order to perform religious work in the village below.

Seccho's comment on Jōshu here reads :

“ The royal elephant snorts,
The intrepid lion roars.
A talk devoid of flavour
Effectively shuts one's mouth.
South and North, East and West ;
The Raven* flies, the Hare* leaps.”

Seccho's laconic style requires interpretation. Jōshu's “ apology ” is compared here to the snorting of the elephant and to the roaring of the lion. There is nothing faint and apologetic about Jōshu when he refers to his inability of extricating himself from the dilemma. In truth, his statement transcends all verbal quibbles, there is no point in it which one can take hold of ; being devoid of all flavour it beggars all description, no one can make any assertion about it. And yet there extends before us immensity of space in all directions, north and south, east and west, and again there flows an endless stream of time with the sun and moon, now rising, now setting—and this not mere repetition but an infinitely varying creation. Seccho's ode as before applies to the Perfect Way itself as well as to Jōshu who is the master-hand in conducting Zen *mondo*.

5

We now come to the fourth and last *mondo* by Jōshu in reference to the Perfect Way as recorded in the *Hekiganshu*. A monk asks : “ ‘The Perfect Way is not difficult, only it abhors selecting-and-choosing.’ As soon as something is asserted, there is a selecting-and-choosing. What would you do then for others ? ”

This monk is again after Jōshu trying to get him cornered. If he says this or that, he commits the fault of selecting-and-choosing, he is caught in his own trap. The monk is no green hand. Jōshu however is not to be so easily palmed off on. He most artlessly retorts, “ Why don't you quote at full length ? ”

* The Raven symbolises the sun and the Hare the moon.

Jōshu's sermon as we have seen above has something more, but the monk has not quoted the passage in full. Hence Jōshu's demand, and this demand has on the face of it no intrinsic connection with the monk's request for information. But from the Zen point of view there is something far deeper than what is merely superficial and verbal. We must try to read into Jōshu's inner life, which, liberated from shackles of intellection, moves on the plane of no-selecting-and-choosing. This monk was however not an ordinary one, he was able to say this: "My memory fails to go further." Apparently a plain statement of fact, for he did not try to carry out his argumentativeness any further. But Jōshu knew well what his monk was after and where his general mental attitude tended. The master fell back upon his original theme, and said:

"Only this—'The Perfect Way is not difficult, only it abhors selecting-and-choosing'."

As is repeatedly remarked, Zen is not to be understood according to the ordinary rules of logic, or to the literal sense of words as they are uttered. We must try to investigate the mental attitude of the master which he holds towards life and the world. In other words, we must plunge as far as we can by means of imagination into the mental and spiritual atmosphere wherein he moves. We must abandon our habitual selecting-and-choosing which thwarts every step we make in our daily life. This is in fact doing violence to our accustomed way of dealing with ourselves and the world. We may not think this possible, for it is the giving up of the life we all live since the beginning of the world. But this is what is demanded by the Zen master of those who desire to be in his company. Instead of resorting to intellection, therefore, we must strive to discover a new route to the realm of Zen experience. This may be said to correspond to the Christian revelation of divine truth. The discovery of the new route is indeed a revelation. Zen experience is revealed truth.

To come back to the *mondo* under consideration, the final statement given by Jōshu is no more than the repetition of the original couplet, but what the monk wished was decidedly not the repetition,

for this does not lead him anywhere, he is made to stay where he was. From his position which is the outcome of selecting-and-choosing, this is most unsatisfactory. When he said: "What will you do if you are to help others to the understanding of Zen? You cannot avoid getting into the mess of selecting-and-choosing. How do you then make the Perfect Way manifest before others?" He no doubt expected Jōshu to perform some dialectical wonders. But Jōshu was a great Zen master and knew perfectly well how to deal with the difficulty which is essentially logical and not on the plane of Zen. If the monk however failed to see into the meaning of the repetition given out by the master he would have to devote another ten years to the study of Zen. For the repetition here is not really a repetition, it bears altogether a new meaning apart from the literal one. The meaning is to be sought in the general mental attitude of Jōshu himself which controls all his behaviour and makes him utter those "nonsensical ejaculations." So we can see that the repetition goes beyond phrasing, and that it is really a reflection of Jōshu's Zen mind which is to be intuited here. When this is done, the monk will find his eyes replaced by a new pair the existence of which he was never aware of before. So Engo aptly notes here: Jōshu has effected this surgical operation without making use of scalpels and scissors and also without premeditation. The work has been carried out so perfectly naturally. The final remark given by Jōshu is not to be taken, continues Engo, "as affirming or negating anything, nor as going beyond affirmation and negation. It is really outside the four [logical] propositions, it refuses to be defined by any amount of negations. Why? Because when we come to the matter of Zen it is like unto a flash of lightning or the issuing of sparks when the stone is struck, no time is to be lost, the fact must be instantly grasped; a slightest wavering or dallying and you find yourself eternally lost."

Seccho's commentary verse is as terse as ever, and may be construed as referring either to Jōshu personally or to the Perfect Way itself which goes through all "selecting-and-choosing" as well as through the "lucid blankness."

"The water pouring fails to soak ;
 The wind blowing fails to penetrate.
 He steps like the tiger, moves like the dragon ;
 He makes spirits cry and gods weep.
 The head is three feet long—who is he ?
 He stands on one leg facing you in silence."

Seccho's Reality is a queer-looking creature, with the head three feet long, standing on one leg, and squarely gazing on you. In this description of the Absolute Seccho has a precedent in the ancient master who gave this answer to a monk who asked about the Buddha : "The head measures three feet in length and the neck two inches." This being so extraordinarily formed is naturally endowed with a body which water fails to drown, fire to burn, and wind to smash to pieces. Its strength is abnormal too, and even the gods and spirits ask mercy before it as its supernatural powers are beyond conception. This is the meaning of Seccho's versified comment on Jōshu's *mondo* as given above. It is equally applicable to the Perfect Way itself and to Jōshu's Zen-mind, for the two are practically the same thing. But, from the commonsense point of view, what an extraordinary description ! That which no physical forces can crush and to which even the gods have to bow stands before you with a head as long as three feet (how definite !), silently, and on one leg (why one ?). Is this not the most amazing event which can take place under the sun ? What does Seccho the poet really mean ? Engo says that in this couplet Seccho has in the veriest manner depicted Jōshu and that those who wish to live the life of Jōshu are to dig a sense out of it. But Engo when in his playful challenging mood complements : "What a monster ! What a holy man from nowhere ! Do you see him ? Be gone ! Shrink away ! O this wild beast ! We cannot let you go unnoticed. So here goes a slap!"

One can say that all these are poetical exaggerations and have nothing to do with the understanding of genuine Zen. To a certain extent that is true. But when genuine Zen is understood the "exaggerations" or "absurdities" will become intelligible too. Let us

only note here that in the history of Zen thought in China Seccho marks the culmination of this poetic tendency of giving expression to Zen experience.

6

As far as the philosophy of Zen experience is concerned, the following verse by Banzan*, a disciple of Baso, gives the gist of it as well as the third patriarch's "Inscription on the Believing Mind."

"The Mind is, like the moon, full and solitary,
Its Light swallows up the ten thousand things.
It is not that the Light illumines the Field,
Nor is the Field in existence [apart from the Light].
Both the Light and the Field are forgotten,
And what is that [which is still left behind]?"

"Which is still left behind" has been supplied in order to make the intended meaning complete from the logical point of view. The Zen masters would leave the line as it stands in the original and let students fill the lacuna by themselves. For the object of Zen discipline is to come personally in touch with the Mind which is at the root of all existences. This Mind is however to be distinguished from our individual minds, as the latter belong to the world as much as "the ten thousand things". The Mind is Light full and solitary enveloping totality of things. This Mind-Light is however not a dualistic existence standing against its object of illumination which Banzan calls the "Field"; nor is the Field a separate existence reflecting the light of the Mind. When both Light and Field, subject and object, the one and the many, are "forgotten", most philosophers imagine that nothing is left behind, that there is a total annihilation, a state of absolute nothingness or emptiness or, as Joshu would have it, "lucid blankness." But with Zen masters it is not so, there is a third term, the Mind, which does not belong to the categories of any philosophical system, but which, while all inclusive, is not something

* 盤山寶積.

set apart from the world of particulars. Students of Zen are required to realise it in the fashion of sense-perception and not intellectually, that is, conceptually ; they are intuitively to grasp it and not to understand it as a concept needed to complete a system. The Mind is to be perceived in a way somewhat similar to that in which a sense-object is perceived.* Whatever dialectics needed for the confirmation of the fact are to be advanced after the experience and not before.

The following verse by Yoka† runs along the same line of thought and expresses the Zen experience as was personally gone through by the poet, and is not a conceptual abstract statement :

“The mind is an organ of thought and objects are set against it :

The two are like marks on the surface of the mirror ;

When the dirt is removed, the light begins to shine.

Both mind and objects being forgotten, Ultimate Nature reveals itself true.”

Whatever name we may give to this Ultimate Nature, it is the Light, it is the Mind, it is the Mirror, it is the Perfect Way, it is the Buddha, Dharmakāya, and Reality, which is realisable only by transcending the dialectics of selecting-and-choosing.

This transcending, according to Zen, is brought about when the following advice is most truthfully observed :

“Be detached, be detached !

Be most thoroughly detached !

Even when you come to a pass where no further detachment is possible,

Be still detached, and detached for ever more !”

By “detachment” here the author means to get rid of every possible trace of ratiocination, or, psychologically speaking, to dig down to the lowest strata of consciousness and to go deeper yet even through the bottomless abyss of the unconscious.

* This is not quite to the point. To make it clearer another article is to be written, and it is in fact the very important aspect of Zen experience.

† 永嘉大師.

“ Be detached, be detached !
 Be thoroughly detached !
 What then ?
 The pine is green,
 And white is the snow.”

Below is another stanza by a Zen master depicting the same experience of detachment and awakening—for detachment must finally come to an awakening :

“ Reasoning comes to an end, imaginations and calculations
 are forgotten :
 To what can this be compared ? There’s no analogy
 whatever.
 The moon shining overhead all night this frosty night
 Has at last quietly, without my knowing when, set over the
 yonder valley.
 The branches already heavily loaded with fruit bend further
 down as the monkey climbs.
 Walking along the narrow winding path among the faraway
 mountains, one feels as if gone astray.
 Raising my head, I happen to notice over there the faint
 lingering glow of the autumn,
 And realise that the sun naturally sets to the west of my
 residence.”*

The main point touched upon in the above-cited stanzas is that there is what may be designated as Mind or Light or Ultimate Nature, which “swallows up” this world of dualities but which is no separate reality in existence. Our relativistic way of thinking or viewing things generally is apt to make us set up a third concept as bridging the gap between the one and the many, the perceiving and the perceived, the mind and the ten thousand things, “the Light” and “the Field,” “lucid blankness” and “selecting-and-choosing.” As far as logic and human consciousness is concerned, this third term

* By Hogen, 法眼.

may be useful and most convenient, but Zen insists that there is no reality corresponding to it—a reality as is conceived in this world of particulars. It abides in and with them, and yet it is perceived as not conditioned by them. When you are asked to pick it up or bring it out before us, you cannot very well do it. Nor does the idea of a universal apply to it, for it is not in the realm of logic. You may declare such an elusive and illusory thing to be altogether non-existent and therefore of no practical value whatever. Yet the strangest experience of ours is that all our thinking and feeling points to it, and that when we take hold of it, though naturally not in the way we take hold of a particular object, we are singularly satisfied and fulfil the “naked intent stretching into God”—an expressive phrase used by the author of the *Cloud of Unknowing*. Such a variety of names has been given by Zen masters and Buddhist philosophers to this mysterious inconceivable “thing.” The masters, however, have not been content by any means with mere naming, which affords abundant chances to all forms of misunderstanding. This experience they wanted to be transferred on to their pupils, they wanted the latter to experience the same experience they had with themselves. To do this they have been exhausting whatever means that came their way, verbal, poetic, symbolic, gesticulatory (though this is not a good term), personal, or “actional.” In the verse last quoted, Hōgen alludes to the moon in the frosty night quietly setting over the yonder valley, or to the monkey trying to pick the fruit off the bending branch, or to the evening sun casting its parting glow near his mountain retreat. When reasoning has come to its end, when no dialectic is able to transmit his inner experience livingly, when the experience itself is to be awakened in another mind, what can the master do except depicting the views he is familiar with in his quiet monastery?

To further illustrate this *impasse* and the way out, I give another *mondo* from the *Hekigan*—this time in the form of a question which the master himself answers :

Ummon used to give this to his disciples for twenty years, which none could answer :

"Every one of us is endowed with the Light. When you try to have a look at it perfect darkness prevails. What is the Light in your possession?"

As none ever ventured to say a word, Kōrin finally asked the master to give his own view. Ummon said: "The refectory, the monastery gate." Again he gave this: "It's better even for good things not to happen."

The "perfect darkness" of Ummon may be considered somewhat corresponding to a "Cloud of Unknowing" or to "Divine darkness," though we have to be on the guard not to get Buddhist thought confused with the Christian, for there are some fundamental differences between the two systems of thought. The Light declared by Ummon to be in possession by every one of us shines through our sense-organs and in our consciousness, but it is not something distinct from those organs whereby it is made to reveal itself, nor can it be said that it is identical with them. In a way it is both transcendental and immanent, because it "swallows up" all things and yet it is neither in them nor outside them. Human phraseology has no adequate term to define the exact position of the Light in our experiences for the very reason that all our experiences are possible by virtue of it. It cannot be extracted as the chemist does with his elements from "the ten thousand things." When we try to seize it or to bring it out in the light, it is no more there. It defies analysis, it does not allow the passage of any kind of light, whereby it can be singled out and pointed at by us saying, "Look, here it is! This is what is understood by Ummon's "perfect darkness."

This being so, is it then absolutely impossible to acquaint others with the presence of the Light which is of the weightiest significance in the study of Zen? Ummon's "The refectory, the monastery gate" is one way whereby we can have a glimpse into the "perfect darkness." His second remark helps to make this glimpse still clearer. "It is better even for good things not to happen." The idea is: Even when you say "yes" or "no" you already commit yourself to a statement, and to make any statement about a thing

which in its nature forbids this is to do violence to it. Vimalakirti's silence seems to be after all the best way to lead us to the understanding of the perfect darkness.

Sampei Gichu,* one of the T'ang masters, expresses the same idea in the following verse :

“ ‘It’ is with our seeing and hearing, yet ‘it’ is not that,
Nor is ‘it’ something distinct which can be presented to you
as such.

When you understand this, all is well with you :

As to substance and function, you may talk of their oneness
as well as of their separateness.”

Reference here to “substance” and “function” follows the usual methodology of Buddhist thought. The Light or “It,” though no definite term is here used, may be regarded as substance or as function or as neither ; the main thing is to have an understanding, a nodding, or a smiling to oneself.

Seccho's commentary verse here has great mystifying effect as much as Ummon's original theme :

“Self-illumining, each solitary light arranges itself in order ;
For your sake, he opens one passageway :
The trees shorn of their flowers are altogether bare.
Look into it, and nobody fails to see it—
Seen ? No, not seen ?

Riding backward on an ox one enters into the Buddha-hall.”

As we can see here and elsewhere, the uniqueness of Zen philosophy consists in offering us such expressions as for instance, Ummon's “The refectory, the monastery gate,” or Seccho's “Riding backward on an ox one enters into the Buddha-hall,” whereby the adepts tax their ingenuity heavily to communicate their understanding of the perfect darkness. For the darkness after all yields something of itself to those who seek, to those who knock, to those who feel “a naked intent stretching into God.”

* 三平義忠

Zen and philosophy may be referring to the same experiences, for even philosophy cannot do away with them, in fact it is an intellectual attempt to interpret all our experiences ; but they do not use the same language, because what Zen aims at is to make others live facts themselves by most direct methods. Conceptualisation is not in the programme of Zen, Zen wants to make the concrete demonstration of its experiences within the human limits of representation. The demonstration or representation may vary, sometimes verbal and poetic, sometimes personal and realistic or "actional." When it is verbal, it does not follow the usual method of reasoning and it is in this that Zen deviates from philosophy. What has already been stated about Zen in the preceding pages sufficiently shows that it is so. Inasmuch as Zen avoids "selecting-and-choosing" and yet does not abide in "the lucid blankness" of the Absolute, it cannot help but adopt a unique method of its own and express itself in words altogether unintelligible to the ordinary intellects. By the personal and realistic or "actional" method it is meant that in Zen boxing the ears, slapping the face, kicking, swinging the staff, stretching the bow, beating the drum, holding forth a finger, and many another exhibition of a personality are freely resorted to. The reason is : all our experiences start from the body, from the activity of the sense-organs including consciousness, and as it is Zen that tries to understand the meaningless meaning of this activity or movement, Zen naturally employs the method that would direct our attention to the movement itself instead of to that which reflects on it.

To make this point clearer, let me cite one concrete instance and see wherein this personal or "actional" method consists. Indeed, in the history of religious experience no such demonstrations or expressions or expediences have been practised as we observe recorded in the annals of Zen.

Rinzai once gave this short sermon : "There is one true man with no title who presides over the reddish fleshy mass of yours, he is all the time coming in and out through your sense-organs : you who have not yet testified to this, look, look !"

A monk came out of the rank and asked, "Who is this true man with no title?"

Rinzai came down from his straw-chair and taking hold of the monk said, "Speak, speak!"

The monk hesitated, whereupon the master let him go, saying, "What a worthless piece of stick is this true man with no title!" and returned to his own quarters.

When this *mondo* or "incident" is conceptually interpreted, the one true man here referred to may be taken as meaning the soul or spirit as it is popularly understood, and Rinzai by saying "Look, Look!" called the monk's attention to it. He evidently wished to have them realise it in themselves. "Look! Look!" let me notice, is significant; what Rinzai wants us to have is our personal experience of this "one true man" himself as he functions over and through our senses, and not merely making statements about him. Now comes forward a monk who tries to see the master commit himself to a verbal interpretation of the whole situation. But Rinzai is a Zen master, and not a school teacher, nor a preacher of the gospel. He comes down from his chair and seizing the monk personally demands, "Speak! Speak!" By this Rinzai wished to see the monk's "one true man with no title" act. To "speak" does not mean to move your lips but to act with your whole being, to see your entire personality move forward with everything that pertains to it. When Rinzai took hold of the monk, Rinzai's entire "man" unreservedly asserted himself, and this he also wanted to see in his monk. The latter miserably failed, because his mind was wandering on the plane of relative dualistic consciousness and was naturally at a loss how to respond to the master's call. Seeing this Rinzai gave his final judgment: "What a useless piece of stick!" "The one true man" was found dead in the monk. No doubt Rinzai and also the monk could have made some assertion conceptually regarding the inner man functioning with and through their sense-organs. But all concepts are mediated, being results of dualistic reflection, while Zen is loath to all forms of mediation. The action of the inner

man is thus likened to a flash of lightning : it disappears as soon as it is perceived, there is no interruption, no hesitancy, no apology, it moves so swiftly that one almost feels as if nothing happened. So it is stated by Ummon : " Every one has the Light within himself, but as soon as he looks at it there reigns perfect darkness." To come across this kind of inner experience is the sole object of Zen discipline. No amount of verbal discussion, therefore, no logical acuteness, no intellectual subtlety will probe the deep secrets of Zen. Rinzai's reference to the "one true man" in every one of us may appear at first sight and also from the conventional point of view to be an assertion on the relative plane of consciousness, but that it was not so is unmistakably recognised from his behaviour which followed the monk's questioning. All Zen movement or activity is to be understood not as our commonsense or intellect wants to understand it but as it were from the reverse side of it ; we must first enter into the experience itself in order to be one with it, to become the actor or creator himself, to move along with the stream, and not to be the onlooker. Rinzai's directness, or, as it may be called, his personal rudeness—the seizing of the person of the questioner, the peremptory demand, and the final defamatory remark—is really a kindest and most adequate method of instruction a Zen master can ever give to his pupils.

7

When this direct personal method is not inwardly grasped, the other method which is verbal will also be utterly unintelligible. This has already been well illustrated though from a different point of view in the first part of this paper. That the verbal method is just as unintelligible as the " actional " is quite in accord with the character of Zen discipline. As has been repeatedly observed, Zen has no deliberate intention to distinguish itself from intellection or our common-sense way of thinking and reasoning, but it is altogether due to the natural unavoidability of Zen experience that Zen has created its own unique unparalleled methods of self-expression and also of

instruction. Zen is not satisfied with the philosophical methodology ; besides every one of us cannot be expected to be a philosopher ; whereas anybody can be a student of Zen if only he applies himself assiduously to the work, guided by his inner urge after the truth. The following *mondo* also culled from the *Hekigan* gives us an insight into a kind of Zen theology in which we may say that the relation of God to the world is discussed.

Enkwan Seian who was one of the disciples of Baso, of the T'ang dynasty, one day asked his attendant to bring him the rhinoceros fan.* But the attendant reported that the fan was torn to pieces. The master demanded then, "Bring me the rhinoceros itself if the fan is broken to pieces." The attendant gave no answer. Engo, commentator of the *Hekigan*, remarks here : Enkwan the old master knew even before his asking that the fan had been torn to pieces and was of no practical use. In his asking for it there was an ulterior motive, he wanted to open the way for his attendant to the truth of Zen experience. The attendant failed to see the point and answered, "The fan is torn to pieces." The master who was kind-hearted enough to make use of every available opportunity, pursued him, demanding the rhinoceros itself. What would he really do with the animal? His idea was simply to find out if the monk had the faintest perception of the truth implied in his request.

This *mondo* did not stop with the attendant's silence, it evoked further comments on the part of the contemporary Zen masters. Tōsu said, "I wouldn't mind producing him, but I am afraid his horn may not be complete." On this Seccho comments, "I want your animal with an incomplete horn."

Sekiso said, "If I give him back to the master, none will be left with me." Seccho's comment was, "Yes, the rhinoceros is still here !"

Shifuku drew a circle and in it inscribed the character "*niu*" representing the animal. To this Seccho gave the following : "Why not bring him out ?"

* A fan whose frame is made of the rhinoceros horn.

Hofuku said, "The master is growing old, and it would be well if somebody else were available to serve him, [I am sorry that I cannot please him]." Seccho commented on this, "Unfortunately, it is much ado for nothing."

This last master seems to have pleased Engo the best; for he remarks: "Hofuku's words are quite appropriate. The first three masters' statements are rather easy to see, but Hofuku's has a deeper meaning. Seccho perfectly understands the point, hence his comment, 'Pity, much ado for nothing!' Formerly, when I was with Kei the librarian, my understanding of Hofuku did not go beyond rationalism. I then thought: 'The master is losing his mind due to senility; when he has the head he forgets the tail. Awhile ago he wanted the fan, and now he is after the rhinoceros. A man of such irrationality is hard to serve.'"

It may not be difficult to interpret the first three masters on the intellectual plane, they yield so to speak to a conceptual treatment; but the last master shows us no logical seam along which a knife of reasoning may be applied. Seccho's "Much ado for nothing" refers to the meaninglessness of Hofuku's position, or it may be better to state that Hofuku has completely annihilated himself. No "self" is left in him, he is humbleness itself, all that he does or says comes out of this emptied selfhood, no utilitarianism is here, he lives in a realm of absolute values, which is of no-value and where all doings are no-doings. Seccho's versified comment reads:

"The rhinoceros fan has been in use for ever so many years;
But when a question is asked, utter ignorance prevails all
around.

The refreshing breeze through infinite space, and the rhinoceros with its horn perfectly formed—

All these are like the rainy clouds passing, and who can lay
hold of them?"

Engo now adds: Each one of us is in possession of the rhinoceros fan, and by virtue of that we go through every hour of our life. How is it that when we ask about it we are to confess our complete

ignorance—Ummon's perfect darkness? Not only Enkwan's attendant, but all the four masters who have wisely given each his answer according to his light, really know nothing about it. Does Seccho the author of the versified comment then know? When Mujaku called on Monju, he was treated to tea. Raising the tea cup made of glass Monju asked, "Do you have this in the South?" Mujaku said, "No, we have it not." "What do you use then for tea?" Mujaku remained silent. When the meaning of this *kōan* is understood, then you will realise what a refreshing breeze rises out of your rhinoceros fan and also what a splendid horn decorates the head of the animal. The comments given by the four masters of old are indeed like the morning clouds and evening showers which once passed are not to be taken hold of again.

Enkwan's rhinoceros fan, Monju's tea-cup, Seccho's morning clouds and evening showers, and all other doings and sayings recorded in the history of Zen thought—none of them are to be taken hold of again; they are for ever passing; when we think we have taken hold of them, they are no more there, for what is left in our hands is a conceptual carcass, quite dead. Something more than intellectual categories is needed to get, for instance, into Hofuku's remark: "Master, you are growing old and it would be well if somebody else were available to serve you. As to myself, I am so sorry I am unable to please you."

8

A life of meaninglessness or purposelessness is what characterises the entire course of Zen discipline, and it is because of this that the Perfect Way is declared to be not at all difficult. Indeed, without the selecting-and-choosing this world of particulars disappears, for reflection and discrimination is the condition of all our experiences, which, when no expressions are given to, are the same as non-existent. The principle, therefore, of *sabetsu soku byōdō* and *byōdō soku shabetsu* is to be fully realised in order to see what it is that which makes all the Zen masters of the past labour so painstakingly

and also so vigorously exercise themselves as we have seen above. But there is still one thing we have to recall, which is that Zen is the art of reading into the reason of one's own being and that as this has no assignable end, no definable meaning, there is no finality in the art, we cannot exhaust its depths. Even when we come to a realisation, we may find it to be still in need of, shall we say, improvement, as it is capable of infinite progress.

Let Nansen and Hyakujō conclude :

Nansen once visited Hyakujō and Hyakujō asked : " Is there anything (*dharma*) about which sages of old found nothing could be predicated even for the sake of others ? "

Nansen : " Yes, there is. "

Hyakujō : " What is that about which they found nothing could be predicated ? "

Nansen : " It is neither Mind nor Buddha nor a thing. "

Hyakujō : " Predicated ! "

Nansen : " This is as far as I can go. How about you ? "

Hyakujō : " I am not a great master, and how can I know whether there is anything about which something can be predicated, or not ? "

Nansen : " I fail to understand. "

Hyakujō : " There, indeed something has been predicated ! "

To make this *mondo* more intelligible to the average reader, I may add a word about the Chinese character 說 (*shuo*, or *setsu* in Japanese), on which the whole " discussion " revolves. The character *setsu* which I translated here " to predicate " has several meanings : " to narrate, " " to preach, " " to tell, " " to make a statement about, " " to persuade, " etc. In the present *mondo* it means " to give a definition to, " or simply " to assert something " about any object or idea or experience. In whatever sense it may be taken, the idea involved here is that as soon as you make a sentence, for example, " A is B, " something is predicated about " A " whereby the subject is limited and becomes one of " the ten thousand things. " If, therefore, " A " is really something beyond the plane of rela-

tivity, even to say "A," i.e., "A is A," is to negate "A"; but if nothing is predicated about "A," how can we know that there is even a thing or *dharma* called "A"? An endless series of negations is also predicating something about "A." But the most annoying or most harassing fact is that this "A" persistently presses itself into our consciousness, demanding recognition in some form, and yet when a recognition is given to it, it hides away from our view refusing to accept any predicates. To make it somehow amenable to human understanding, philosophy makes use of dialectic and Zen appeals to concrete personal experience.

ON NIBBĀNA

By

HAKUJU UI D. Litt.

Professor in the Tokyo Imperial University

I

Nibbāna meaning the highest object of Buddhism, seems to be looked upon as a technical term of Buddhism, but the word is not necessarily so confined. According to old records, we find the word had already been used among various Indian schools before and at the time of Buddhist origination. Perhaps the fact that in some point the word nibbāna had generally been used to give expression to the highest object, led to its introduction to Buddhism. Since then, the word being often adopted by other Indian schools in later periods, seems to have been diffused farther and wider. However, due to the great influence and the wider spread of Buddhism, it has come to be looked upon as a purely Buddhist term.

Ne-han (涅槃 originally *ni-ban*) being the phonetic rendering of nibbāna, is often expressed as *Nai-on* (泥洹, originally *ni-ban*), and by some other words. In ancient times when Buddhism overflowed, by way of Central Asia, into China, there were various changes upon Indian language among which one of the most remarkable points was the dropping of the last vowel, and the word nibbāna was not excepted—nibbāna to nibbān. Therefore both *Ne-han* and *Nai-on* being the phonetic rendering of the latter viz. nibbān, are by no means the direct phonetic rendering of nibbāna. Consequently the later adoption of another phonetic rendering, *Ne-han-na* (涅槃那) in China is mistaken in its duplication of the nasal vowel despite the dropping of last vowel.

As an Indian word, nibbāna, being a *prakṛt* or a colloquial expression, its refined diction or *saṃskṛt* is *nirvāna* which is more

widely known than nibbāna. As for *nirvāṇa*, the word being used since the remote age of India, means :—*to have blown out*, for *nir-* and *vāna* mean *negation* and *to blow* respectively to the letter. Originally *to blow* is used in connection with wind, however, it usually means the extinguishing of fire as it is often connected with fire. Generally speaking, it was through Buddhism that *nirvāṇa* came to be a popular word, and according to Buddhist custom, by *nirvana* we mean the extinguishing of the fire of *three-kilesa's* (kleśa), that is *rāga* (貪), *dosa* (瞋) and *moha* (癡), so it is common to denote the extinguished condition of fire. In some cases, however, the Buddhist student taking nibbāna as a derivative of nibbana (nirvana) *which means non-existence of jungle*, interprets in the meaning of *non-existence of any jungle of worldly desire and immorality as three kilesa's*. Among Chinese translations, *metu* (滅) represents the former, while *shuc-cho-rin* (出稠林) is in the latter case. Such being the case, the conception of nibbāna is quite negative, and at the same time includes its positive side because of its being adopted by every school with the aim of expressing the highest aim. But especially in Buddhism, one has to penetrate into the meaning implied in this negative expression of nibbāna.

II

Since Buddhism is the teaching of the Buddha in its external form, and substantially the teaching by which any one is able to attain the Buddhahood, its highest aim is in attaining this, in consequence the real import of nibbāna is nothing but the attaining of the Buddhahood. However, on account of the change of its interpretation, it does not necessarily follow that the real import of nibbāna is in the attaining of the Buddhahood, although from the original sense of Buddhism these two words must be synonymous. In order to clear up this point the writer is going to study on nibbāna according to the broad classification of Original, Hīnayāna and Mahāyāna Buddhism.

As we have no material through which we shall be able to obtain the direct information of Original Buddhism, the only course open to us is to look for a suitable foundation to ratiocinate in accord

with it. Considering the mode of his discourses, we find that the Buddha, as other great religionists, gave us no document written by his own hand nor did any of his disciples and followers who listened to his discourses ever put them on record. Hence the disciples and followers grasping the meaning and purport of his discourses, adopted the wise policy of getting the main point into order, and handing these down on the oral tradition from generation to generation. This is why in Buddhism we see the innumerable classifications known by the name of *dhmma-saṃgīti* (*dharmā-pariyāya* or *dharmā-saṃgīti*) in a wider sense, among which three or four *uddāna*'s are the most important criterion of judging whether whole doctrines are in accord with the predominant idea of the Buddha's teaching or not. While the four *uddāna*'s point to *anicca* (*anitya*, 諸行無常) *anattan* (*anātman* 諸法無我) *dukkha* (*duḥkha* 一切皆苦) and *nibbāna* (*nirvāna* 涅槃寂靜), the three *uddāna*'s represent the first two and *nibbāna*. By these *uddāna*'s we shall be able to learn about the original thought of the Buddha in which we shall find the meaning of *nibbāna*. The Buddha rejecting all the metaphysical contemplations upon the creation and formation of universe, which were prevailing themes at his time in India, studied human life, as his direct object and with his accurate as well as observing eye, came to the conclusion that all things of the world (*sarva-dharma*) are transitory and impermanent, thus clarifying the point that there can be found no real permanent substance. Generally, man, as the observer of his object, is confronted with the object, and so long as this confrontation lasts he is fixed and unchangeable in his mind which will lead to the idea of constant as well as permanent *attan* (*ātman*). And he is unable to bring the import of *anicca* (*anitya*) home to his mind so long as exists that idea, whose complete ostracism provokes the extinction of all confrontations of things of the world which are nothing but the flowing continuation vanishing and changing at every moment. *Anattan* is to have entered into this unremitting continuation of time, and then there will be no more confrontation between the observer and the observed. But this state of non-confrontation in no way

means its confusion or disharmony, but that all things exist according to the Law of Mutual Dependency viz. *paṭicca-samuppāda* (or *pratītya-samutpāda*) or *idappaccayatā* (*idampratyayatā*). According to *paṭicca-samutpāda* every life is relative existence, being unified one another, and the relation between the unification and the unified gradually coming up to that of higher, is at last unified by the highest unification. However, from human character in general men are apt to see the unification in its confrontation of the observer and the observed, thus making the longitudinal incessant continuation the section of cross parallel, consequently the above mentioned relation between the unification and the unified is led to be seen in a fixed way. Such character of human beings is called (*taṇhā tṛṇā*) Originally it means 'thirst', but as a technical term and indicating our fundamental craving for the fixed confrontation, denotes desire or craving in its original sense of the word. For instance, the craving for non-coming of birth and death (*jāti-maraṇa*) which is inevitable to human beings is interpreted by Buddhism as nothing but *taṇhā*. And generally speaking it means to desire for fixed permanence. This desire or craving is accepted as a sort of function or working, and there is commonly required its subject in order to engender the working, consequently being led to the prescription of *Attan* which is the substance of fixed permanence. So the life of common people altogether depending upon *taṇhā* is by no means the life on *anattan* or *nairātmya*, that is, the Law of Mutual Dependency *paticca-sammpāda*. In *Anicca* and *anattan* the very existence of *taṇhā* itself is a contradiction, hence the realization of that craving of *taṇhā* is quite impossible. Since such impossibility of realizing the craving of *taṇhā* is called *dukkha* (*duḥkha*), whole existence in any of the various worlds, or attachment to the things of the world is expressed as being associated with *dukkha*. *Dukkha* is in no way confined to pain or suffering, but means, as it is called, the meaning of pressure, the non-realization of craving. Despite the life of such *dukkha*, man is too eager for *taṇhā* making it the substance of his life, so that his life is altogether heteronomous, far from being independent, and is at the services of *kilesa* and im-

morality such as *rāga*, *dosa* and *moha* which originate from *taṇhā*. It is the Buddha who leads such men and women with the object of making them Buddhas by his teaching.

As for Buddhism, it seems to be generally taken for a teaching isolated from the world and of disregarding the society and life, but it being far from such teaching, is wholly the teaching of the world which aims at bringing about the true society and life. So the object of Buddhism is in bringing all human beings to be the true men and women und who are none other than Buddhas. And such true men and women should never lead a heteronomous life, but on the contrary should live the life of complete independence. It is through Buddhism that such a heteronomous, non-independent life is developed into the autonomous, independent one, the only method of which is in the control and subjugation of *taṇhā*. This subjugation and control necessarily leads to the annihilation of *dukkha*, which is quite different from the annihilation of life, but brings the heteronomous, non-independent life to the realization of the autonomous, independent one. However, the annihilation of *dukkha* is, at the same time, invariably the annihilation of *taṇhā* which is no other than nibbāna. Although it may be open to question whether the *taṇhā* which is ascribed to the intrinsic nature of the common run of mortals is virtually annihilated or not, this annihilation, from the practical point of view, shows the very turn of life from the heteronomous to the autonomous, so that the annihilation of *taṇhā* is its subjugation and control, and the annihilation of *dukkha* is also its subjugation and control. Therefore nibbāna is entirely the designation given to this turn, and so the realization of nibbāna means the attaining of the Buddhahood as well as of true man. Despite the implication of such a positive import, because of its original meaning of annihilation, nibbāna is expressed as *ne-han jaku-jyo* (涅槃寂靜) or “nibbāna is annihilation and tranquillity (*nirodha*).”

III

All discourses of the Buddha were transmitted by the aforesaid

dhmma-pariyāya in which his main points were brought to completion, being preserved by their repetition from memory. In most parts of that *dhmma-pariyāya*, we find, of course, the annexed general purport and exposition of his discourses, but owing to being handed down by recitation the original purport might be changed by the reciter and the expositor of them in order to make the most of them clear to the hearers. In the older days since the Buddha, all of the *dhmma-pariyāya* were nothing but Buddhism, and the transmission of *dhmma-pariyāya* by recitation and exposition formed the central part of preserving as well as transmitting Buddhism. Hence the Buddhist in the older days attached great importance to the collection of *dhmma-pariyāya* variously preserved to which they may well be said to have paid most of attention. With this, the annexed exposition and purport were also handed down, and their preservation was to secure and preserve Buddhism. Since the Buddhists make it then aim, even any part of exposition is no more approved of being changed to make the practical application of it. Because in order to establish the ecclesiastical authority of Buddhism, they had to make all of these immovable and constant. On the other hand this spirit is sure to lead the fixed and constant apprehension of the import as well as the doctrine of Buddhism, which brings to the concrete interpretation of that doctrine and import in conformity with the fact. Such trends of fixation and interpretation giving rise to the change of Buddhism, resulted in the advent of Hīnayāna Buddhism. On account of such change and transition of Buddhism in general, the import of nibbāna inevitably suffered changes.

As the writer has already said, nibbāna, in its nature, should be chosen either its complete acquisition or the reverse, and is, in no way, of partial acquisition, therefore it should be acquired not after one's decease but during his life-time, having in fact nothing to do with death (*marāṇa*). For the enlightenment of the Buddha is the best proof of the acquisition of nibbāna, which may, if one of the later terms be applied, called by the name of *anupādisesa-nibbāna* or the complete nibbāna. However, in the age of transition, the utili-

utilitarian view of counting upon the efficacy of religious exercise and practice led even to the consideration of *sopādisesa-nibbāna* or the incomplete nibbāna. When in Buddhism as a whole nibbāna was the means of eliminating as well as of controlling one's *kilesa* and vices which were looked upon as being definite and substantial, and for certain *kilesa's nirodha* (cessation) that is nibbāna was attainable, while for some other sort of *kilesa* it was impossible, consequently nibbāna came to be called *anupādisesa-nibbāna* and *sopādisesa-nibbāna* taking *upādi* as the general term of *kilesa*. By this time nibbāna had already been meant the principle of elimination or *nirodha*. On the other hand, human existence had been considered as one section of the process of transmigration (*saṃsara*), which is real as being caused by the power of *kamma* (*karman*) depending upon *kilesa*, so that *sopādisesa-nibbāna* has to bring about the future existence of *kamma* and such nibbāna will only be able to enter *anupādisesa-nibbāna* in future existence.

In Buddhism, however, its religious exercise and practice does not always ensure the attainment of *anupādisesa-nibbāna* in this world. From the actual phase of human life, one is unable to expect the complete elimination and control of *kilesa* however much he may exert himself for its attainment. But the utilitarian view of religious exercise and practice requires to find some effect on it, hence bringing about the idea of *sopādisesa-nibbāna* which can be ensured in this world of life, and on the contrary the idea of *anupādisesa-nibbāna* as being attainable only in the future of the other world. In this case nibbāna can never be taken in the same light with the attaining of the Buddhahood, but as a mere principle of eliminating one's *kilesa*, consequently pointing to the completion of religious exercise and practice, which is known by the name of *arahant* (*arhat*) according to the Buddhist doctrine. As a technical term of Buddhism, *arahant* being ranked under the Buddha, means one who has only eliminated his *kilesavarana* (*kleśa-avarana*), while the Buddha is *sambhūti* (*sarvajña*) who has eliminated even *ñeyyavarana* (*jñeya-avarana*) viz. *avijjā* (*avidyā*).

On further consideration, nibbāna should be confined to either enlightenment or the reverse, so it is inconsistent to call *sopādisesa* by the name of nibbāna. Despite this, there has been a traditional distinction between *sopādisesa-nibbāna* and *anupādisesa-nibbāna*, so that in order to rationalize this distinction one has to renovate the given constructions of *sopādisesa* and *anupādisesa*. By *upādisesa* we mean *the remnant*, which is by no means confined to that of *kilesa*. And since it is impossible to consider nibbāna with the remnant of *kilesa*, in this case it must be construed as the remnant of one's person (body) by which we come to the following constructions that while the complete acquisition of nibbāna during the life-time is *sopādisesa-nibbāna*, in case of the dispersion of the former's person by his decease is *anupādisesa-nibbāna*. And such renovations giving change to their appellations, brought them to be interpreted the two sorts of nibbāna as nibbāna having and without the remnants of the bodily substratum respectively, taking *upādi* as body or substratum. Despite their inclusion of some mechanical interpretation, these constructions upon two kinds of nibbāna were generally accepted by Hīnayāna Buddhism, since then they came to be the standard explanation of nibbāna in Buddhism as a whole. In this case, *anupādisesa-nibbāna* as it is called by the name of *ke-shin-mec-chi* (灰身滅智) viz. *the state of having completely reduced one's person to ashes and exterminated his worldly wisdom* or of *shin-jin-to-metsu* (身心都滅), that is *the complete annihilation of body and mind* shows very much empty state in which one's person, mind and wisdom were all reduced to nil. But in fact, it means only the dispersion of elements constituting one's person (body) and mind and not the dispersion of substance of these elements, and so *sopādisesa-nibbāna*, is in case when these elements are united and organized.

Hīnayāna Buddhism is generally considered as a simple and plain doctrine, but from ordinary Buddhist point of view, its simplicity or advancement is a distinction according to one's own viewpoint, and not always the absolute one. Moreover, Buddhism being an instruction or teaching, naturally accepts the various predisposition of

human beings, to which is annexed the difference of their cultural standard, in consequence its simplicity or advancement is rather ascribed to the difference of its appositeness or estrangement, and if it is apposite to the predisposition of human beings, even if it generally be simple in its doctrine, it must be preferred to an advanced doctrine. For Buddhism can exhibit its value only in its practical aspect, and has no need of the existence of mere theoretical construction. Hence its whole value can be found in the practical effort of human being so that its simplicity or advancement is quite out of the question to those who practise it. In Hīnayāna Buddhism, since nibbāna is its ideal rather than its goal, every step of effort towards the realization of nibbāna assumes the absolute value of it. And there has been none who has foolishly given up his practical effort because of nibbāna being to be reduced to naught in its last destination.

IV

Although Mahāyāna Buddhism should be accepted as the revival of Original Buddhism, since it was in the later period that its doctrine was systematized, it was under the influence of Hīnayāna Buddhism, and was established, not a little, upon the *dhamma-pariyāya*'s adopted by the latter. Despite its doctrinal system being found in the works of various Mahāyāna scholars, before this there exists the idea of Mahāyāna as expressed in the *sūtras*. Such idea of Mahāyāna being existent since the old period much earlier than generally expected, has the continuance of the transition period of Original Buddhism. After that there arose, to speak generally, two trends, the one through the lineage of *Thera-vāda* became Hīnayāna and the other through that of *Mahasamghika* developed to Mahāyāna, and since the doctrinal systems of Mahāyāna belong to the later period its construction of nibbāna also succeeds to the established interpretation of Hīnayāna. But Mahāyāna Buddhism establishing one *uddāna* against three or four *uddāna*'s, seeks to find out the ultimate truth, to which ascribing three or four *uddāna*'s, and aims to construct them upon it. This one *uddāna* signifies the real state of all things (*dhar-*

matā or *bhūtatahatā*) which is no other than the relativity of all things (*sarva-dharma-śūnyatā*), therefore three or four *uddana*'s are ascribed to *śūnyatā* (relativity) upon which they can also be accepted as three or four *uddana*'s. Since *śūnyatā* signifies the non-reality (*asvabhava*) and non-substance (*anātman*) all things, construing them as *pratītya-samutpāda*, *śūnyatā* itself is *pratītya-samutpāda*. From the following facts that Hīnayāna Buddhism insists upon the non-existence of *ātman* (*ātman-śūnyatā*) and the existence of *dharma* as substance (*dharma-bhāva*), while Mahāyāna Buddhism advocates the non-existence of all kinds of substance (*sarva-dharma-śūnyatā*), we can see that *śūnyatā* being *dharma-śūnyatā* against *dharma-bhāva*, is *hi-u* (非有, not being (*na bhāva*)) which is not necessarily means *mu* (無, *abhava*), that is nil, and also can be called *hi-mu* (非無, *na abhava*) viz. non-nil, consequently *śūnyatā* is *na bhāva* and *na abhāva*, that is *chū-dō* (中道, or *madhyama-pratipad*). Therefore, *śūnyatā*, *dharmatā* or *bhūtatahatā*, *pratītya-samutpāda* and *madhyama-pratipad* are all in the same concept, and all of them standing above *na bhāva* and *na abhāva*, clearly include the meaning of *metsu* (滅), that is *nirodha*, and in point of transcendency *bhāva* and *abhāva* Mahāyāna Buddhism takes *śūnyatā* as *nibbāna*. In that case *nibbāna* being Universal Principle (*ri*, 理 that is, *dharmatā*), does not include the meaning of state or place at all. While in Hīnayāna Buddhism the principle of *nirodha* is quite the same with *not to be*, *na ynothing*, in Mahāyāna Buddhism, its principle of *nirodha* signifies that *nirodha* is Universal Principal, namely *śūnyatā* itself as Universal Principle. Since we accept the theories of *sopādisesa-nibbāna* and *anupādisesa-nibbāna* or *sopadhīṣeṣa-nirvāṇa* and *anupādiṣeṣa-nirvāṇa*, from such points of view, though we have not necessarily given changes so far as their general distinction and interpretation are concerned, yet we have given deep as well as new import to them.

Since *śūnyatā* as Universal Principle is in the negation of *bhāva* and *abhāva*, it might well be called the principle of *nirodha* or simply *nirodha* is Universal Principle. However, we can see that this Universal Principle means the positive unification of the highest stage

and at the same time, *prakṛti-viśuddha-citta* or *citta-prabhāsvaratā*. Mahāyāna Buddhism accepts the original purity (*svabhāva-śuddhi*) of *citta* in essence, which is Universal Principle as well as *prakṛti-viśuddha-citta*, and is naturally led to take it as nibbāna. Such nibbāna is called *svabhāva-śuddha-nirvāṇa*, which is an inborn nature of man as a phenomenon. When we consider it as Universal Principle in a phenomenon, it may, on the one hand, be taken as purity with *kleśa* (*kilesa*), and on the other hand as one which keeps its absolute pureness without any contamination. Consequently, from the viewpoint of absolute pureness even all phenomena must be pure, hence there should be no difference between the Buddha as the *dharma-kāya* and human beings (*sattva*) in point of their essential nature, namely they are quite the same in their original nature or essence (that is, *abheda*, *shō-dō*, 性同, identity in essential nature). But, if we attach great importance to practical significance, the latter is quite different from the Buddha as the *dharma-kāya* in point of religious exercise, known as *shu-betsu* (修別, difference in religious practice) or the distinction by religious exercise and practice (that is, *bheda*). Mahāyāna Buddhism, however, making great deal of non-discrimination of *shō-dō* (性同 that is, *abheda*) and *shū-betsu* (修別 that is, *bheda*), regards the latter as not rejecting the former, and the former as presenting itself in the latter. The latter is no other than the daily existence, in which one's life and work depending upon *shō-dō* (性同), display it, and it is in this point that we find the indubitable activity of *śūnyatā-Principle* as well as one's autonomous independent life.

V

The two ideas of *sopādisesa-nibbāna* and *anupādisesa-nibbāna* advocated by Hīnayāna Buddhism are quite identical with the Indian general idea of emancipation (*mokṣa*, *mukti*), and in this point Hīnayāna may be said to have given up its peculiar standpoint originally attached to Buddhism. Generally in India, emancipation (*mokṣa*) is classified into two; the emancipation in life-time (*jīvana-mukti*) and the emancipation after death (*videha-mukti*). The former means that having

accomplished ascetic exercise and practice, one lives away from the din and bustle of the world, and assuming quite indifference to pain or suffering (*duḥkha*), he is able to look on and view it with an enlightened eye even if such pain or suffering really be existent. However, because of one's destined length of life-time this emancipation does not necessarily mean death. On the other hand the latter is in the case when, arriving at decease, one's body and mind altogether came to naught. Therefore these two are not any different from the distinction between *sopādisesa-nibbāna* and *anupādisesa-nibbāna* accepted by Hīnayāna Buddhism. Despite the existence of some reasonable doctrines and theories in the base of such emancipation and nibbāna, if we consider them as problems of human life, they will not be desirable at all, so long as being left as they are. Since Buddhism is an instruction or teaching, if any one is satisfied with the accomplishment of his own religious practice alone, which does not, simultaneously, contribute towards the completion of all living beings, his accomplishment must have some weak point which is inconsistent with the purport of Buddhism. Even if he is unconscious of it, his accomplishment of religious practice and exercise in that condition must be the establishment of Buddha's Land of Purity in this world. This is entirely due to Hīnayāna Buddhism whose import of religious practice and exercise are confined to personal gain (*svārtha*), while in Mahāyāna Buddhism, its import of practice is altruistic (*parārtha*), and as for the executor, though he is carrying out into effect of personal gain, because of its altruistic import the completion of personal gain is nothing but the completion of altruism. Presumably the distinction between self and others is due to the recognition of each existence as substance (*ātman*, *svabhāva*) and the conferring of confronting stubborn reality (*prakṛti*) upon self and others respectively, and when one will attain the realization of *śūnyatā* or *asvabhāva* (since all things depend upon *pratītyasamutpada*), the self and others will melt down and enter into *greater self*, or it may well be said to enter *greater others*. Because all is nothing but the distinction without discrimination as well as the confronta-

tion with equality, the import of personal gain is altruism, and the accomplishment of the former is naturally led to that of altruism. This is the religious practice of the Mahāyānist or the Bodhisattva, who is meant to be the common people (*sattva*). This is the reason why one's life and work in the daily existence is one's personal gain as well as altruism in that condition. This is by no means a vacant argument, but the daily existence altogether depends upon that reason, and since one's life and work are in no way limited to one's personal gain, one's life and work as personal gain, even if he is unconscious of it, are altruism in that condition. It is simply the matter of difference in purpose. But, since we make it religious practice, we should regard it as personal gain, and for the present, without coming in contact with its import, if it has gotten to its completion by self-seeking practice, it means to have realized *prakṛti-viśuddha-citta* or *citta-prabhāsvaratā*, or to have attained *nirvikalpa-jñāna* (*mūla-jñāna*), so to speak one's journey's end. And from religious practice, it must be expressed as the attainment of nibbāna. But, since the import of personal gain is no other than altruism, once more when we think over the import, we have to bring the latter into indivisible connection with nibbāna which is the completion of personal gain. This is why in Mahāyāna Buddhism the acquisition of *pratyakṣa-labdhā-jñāna* immediately come about after the acquisition of *nirvikalpa-jñāna*, and so to speak the former is the coming home from one's journey's end, that is a shift of direction at the goal and the return from that point, so it entirely shows the altruistic side against personal gain. Bodhisattva's practice should by all means be well furnished with this *going and coming*, otherwise it will be unworthy of being called the practice of Mahāyāna Buddhism. In this case, altruism signifies to guide and enlighten those who are incomplete in their practices, and clarifies the completion of personal gain and simultaneously the completion of altruism, making up with the former. And that, such activity of *pratyakṣa-labdhā-jñāna* should also be called nibbāna, so it, together with *nirvikalpa-jñāna*, is called by the name of *apratyikṣita-nirvāṇa*, which does not live either in the mundane

existence (*samsarā* = *jāti-maraṇa*) before the acquisition of *nirvikalpa-jñāna* or in *nibbāna* which is, of course, the acquisition of *nirvikalpa-jñāna*. As for Bodhisattva, no one should remain in the mundane existence, and under no circumstances can Bodhisattva himself alone can remain in *nibbāna* and enjoying its bliss by himself, therefore there is no residence of him, that is *apraṭiṣṭhita*. Such being the case, it is *apraṭiṣṭhita-nirvāṇa* that can be the real practice of Buddhism, which is entirely the *distinction by practice, depending upon the identity of essential nature*. So that even after the completion of personal gain, there is another religious practice after one's enlightenment. It may be called the *nibbāna* of unremitting effort without one's personal aim and ideal. It is in this *apraṭiṣṭhita-nirvāṇa* that all *nibbāna* of Original as well as Hīnayāna Buddhism are brought into unity and synthesis, in other words, it is in the activity of *prṣṭhalabdha-jñāna*, in which all *nibbāna* of Buddhism are combined together. And also by that activity the trait of Buddhism became indubitable, and Hīnayāna Buddhism was fortunate enough to get rid of its having fallen into the line of Indian general thought.

VI

While *nibbāna* is often dealt with as being the same of *pari-nirvāṇa* (*pari-nibbāna*), from the viewpoint of their discrimination, the former points chiefly to enlightenment as mentioned before, and the latter chiefly means death and at the same time is applied to *nibbāna*. In Hīnayāna Buddhism, to those who have completed their religious exercises and practices true *nibbāna* and death should be one and the same, so the name of *pari-nibbāna* is easily applied to both of them, however, the close connection between *nibbāna* and death is due to the fact that the Buddha's decease viz. *pari-nibbāna* accelerated the Buddhist's view upon *nibbāna*. As for the Buddha, he is said to have attained *nibbāna* and immortality from the very first, in spite of his death at the age of 80, as a common people may expect, but this, no doubt, gave a great impulse among the then Buddhist. There could have been no room to take and weigh the Buddha as

well as nibbāna keeping cool immediately after his decease, however, with the lapse of time, Buddhists could not help bringing the Buddha into consideration before everything. And since that consideration had no relation to his body, as a matter of course it must have been connected with his enlightenment. His decease is called *nyū-hatsu-ne-han* (入般涅槃, or entering into *pari-nibbāna*), or simply *hatsu-ne-han* (般涅槃) viz. *pari-nibbāna*, so that nibbāna and *pari-nibbāna* are naturally led to have the point of same meaning. With the progress of such consideration, the Buddhist doctrine has made systematic development, and the Buddha having eventually lost his historic character, has come to be regarded as the Buddha of pure Universal Principle (*ri*, 理), that is *dharma-kāya*. It is so, since nibbāna is taken as a Universal Principle, it is quite natural that nibbāna is combined to *dharma-kāya*, and the latter is enumerated as an original character of the former. This *dharma-kāya* as a essential characteristic of nibbāna ordinarily forms the three characteristics of it together with wisdom (*prajñā*) and emancipation (*vimukti*), considering from its transcendency of *avidya* and *kleśa*. As a matter of fact, however, the last two characteristics are to be regarded as being perhaps included and united in the first characteristic (*dharma-kāya*), and are not necessarily to be taken as different ones. Generally speaking as for *dharma-kāya*, in some point, it is natural that we consider *dharma-kāya* without giving any activity to it, but at the same time we can not do it apart from its good activity of leading human beings to enlightenment because *dharma-kāya* is the Buddha (the real meaning of *Buddha* is *to enlighten oneself and others and the same time the accomplishment of both*). As the unity and harmony between the two points, *prajñā* has been taken up, and the complete *dharma-kāya* the Buddha has found itself upon the happy whole of three characteristics, all of which having been considered as the good activities of nibbāna.

Nibbāna, originally, is the word negatively expressed as the final mood. In any circle of schools except Buddhism, no more significance and import were given to it, but in Buddhism alone nibbāna

was brought to the centre of its doctrine, especially into the indivisible connection with the theoretical study of the Buddha, was made Universal Principle, and even its good activity came to be regarded as that of nibbāna, therefore its negative import seems to be almost lost. At least its negative side is of no importance today.

DIALECTICS OF THE MĀDHYAMIKA PHILOSOPHY

By

RYOTAI HATANI, D. Litt.

Professor in the Kyoto Imperial University

The Mādhyamika theory of Nāgārjuna was reckoned by a part of Buddhist scholars hitherto to stand on exhaustive nihilism or that it flourished in opposition to the doctrines of the Sarvāstivādin school. So much is the whole power concentrated on the refutative aspects, and a logic of negativism is freely employed. When based for the most part on the theory of dependent origination (pratītyasamutpāda) in Buddhism, all cognition and experience rendered us presently are established in the relationship of interdependence; birth and extinction are repeated according to the concourse and dispersion of causes and conditions. Therefore, it must be said that phenomena in general are all relative, discriminative and transformative, and that the substantial nature which is eternal, one, and self-regulating is absolutely lacking. But we, standing ordinarily on a natural and common-sense stand-point, reckon that all things are the absolute and invariable reality in the aspects presented as they really are, hence we cling to them. And we cling to a one-sided delusion of relativity, to wit, the self, others, that, this, etc.; herein arise bondage, pain and misery. In order, therefore, to free ourselves from all bondage and to attain a realm of absolute, free and peaceful Nirvāṇa that has extinguished pain and misery, we must by all means criticize our cognition and experience in the beginning; analyze knowledge and conceptions; reveal logically the contradictions subsisting amid them. Thus we must dispel all the ideas of dogmatic realism arising from our one-sided attachments. This is the reason why Nāgārjuna laid stress on the refutative, negativistic arguments and, at the same time, the

cause that his theory was misunderstood to rest on nihilism. As regards how emphatically the refutative aspects are manifested in the theory of Nāgārjuna, it is clear when one looks for once at the Stanza on Eight Negative Characteristics, which is the Dedication of Mādhyamika-śāstra. Here the four kinds of relative conceptions only, viz. birth end extinction, destruction and eternity, identity and differentiation, motion hither and thither, are rejected. However, in reply to his own question as to why we refute with the eight objects only although all beings are infinite, Piṅgala addressed as follows: "Although the beings may be infinite, when one expounds briefly the eight objects they then come to mean the refutation of all beings in general." Suchwise, the Eight Negative Characteristics are enumerated as representing those that are essential. When we further discuss this topic, words and argumentations in general are all such as should be negated; they are still insufficient despite the fact that we resort to negation of every conceivable statement. In the Mahā-prajñāpāramitā-śāstra, therefore, no-increase and no-decrease, no-defilement and no-purity, are supplemented to the Eight Negative Characteristics, the total being Twelve Negative Characteristics. But they ought dare not be limited to Twelve Negative Characteristics. It is subsequently proper that relative expressions we possess be anumerated in the form of negation. Indeed, the principle of refutation of the Mādhyamika philosophy is an absolute negativism. Even the sacred things of the super-world become the object of negativism, so long as they are imprisoned by conceptinos of relativity, not to speak of the vulgar things of the world. As an appropriate example of this I shall introduce to you a passage in the "Mahā-prajñāpāramitā-śāstra."

"And again, eternity is one end, extinction is one end; free from these two ends, (we) practise the Middle Path. This is designated as Prajñāpāramitā. And again, in the same way are eternity and non-eternity, pain and pleasure, the void and reality, the self and not-self, etc., also. The being of form is one end, the being of no-form is one end; in the same way are the visible being

and invisible being, the conditional and unconditional, the compounded and immaterial, the evil outflow and not evil outflow, the super-world and the world, etc., and all the two beings also. And again, ignorance is one end, the ignorance inexhaustible is one end, or birth and death is one end, the birth and death inexhaustible is one end, the existence of all beings is one end, the non-existence of all beings is one end; free from these two ends, (we) practise the Middle Path. This is designated as *Prajñāpāramitā*. Bodhisattva is one end, the six *pāramitās* are one end, Buddha is one end, Bodhi is one end; free from these two ends, (we) practise the Middle Path. This is designated as *Prajñāpāramitā*. An abridged exposition is rendered. The six internal organs of sense (six organs of sense as the eye and so on) are one end, the six external objects of sense (six objects of sense as the form and so on) are one end; free from these two ends, (we) practise the Middle Path. This is designated as *Prajñāpāramitā*. This *Prajñāpāramitā* is one end, this non-*Prajñāpāramitā* is one end; free from these two ends, (we) practise the Middle Path. This is designated as *Prajñāpāramitā*."

Thus Nāgārjuna even superseded each of the immaterial, the evil outflow, the ignorance inexhaustible, the Bodhisattva, the Buddha, the Bodhi, the *Prajñāpāramitā*, which Buddhists in general cherished as the sacred ideals, as being one end (prejudice), inasmuch as they belonged to a scope of relative conceptions. Thereupon he clearly indicated an attitude of absolute negativism. In order to excavate the Middle Path, Nāgārjuna applied the logic of absolute negativism as I have already treated it. This no doubt certifies to the fact that he imitated the following logic, as it was, propounded by the Upaniṣad: In explaining the nature of its substratum, the Ātman, though it is said to be existent or non-existent, though it is said to be non-existent, or not non-existent that is not yet sufficient. After having rejected all the phenomena in general the Upaniṣad says that one can comprehend its essence therein. Should one again desire to understand what is the substance, he must only say "No, no" (*neti neti*). And to

attain the end of such absolute negativism, he ingeniously applied the analytical logic, the dilemma, and the principle of Middle Path. By analytical logic we mean the dialectic the Buddha often used to certify that Phenomena in general arose from a combination of causes and conditions in case he clearly explained and indicated the principle of voidness and non-self. And its most progressive form that was manifested prior to Nāgārjuna is "The Questions of King Milinda" (Milinda-pañho). By the principle of the Middle Path we mean a statement transcending negation and assertion; it is the logic which, availing the Middle Path attitude, refutes the one-sided assertion. We could discover the beginning of this logic in the proof concerning the self which has transcended negation and assertion, established by the Vātsīputrīyas that disunited from the Sarvāstivādin school in the three hundredth years after Buddha entered Nirvāṇa. And that which represents this logic in a most advanced form prior to Nāgārjuna is also "The Questions of King Milinda." Therefore, we think that Nāgārjuna probably studied this sūtra and applied its logic thereto. To cite an instance, such analytical reflection transcending negation and assertion toward the carriage rendered in the "Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra," Vol. XLII, and that of the lamp in the self-same śāstra, Volume LXXV, are already explained together in "The Questions of King Milinda." Above all, the principle of the Middle Path bears close relationship with the fundamental thought of Nāgārjuna, being a most appropriate logic in its manifestations. Therefore, he frequently applied this logic by dint of such a form of judgment as the twofold negation, i.e., of non-existence and of not non-existence. Thus, he had witnessed the reason why all things are devoid of prosession, the void. Finally, the dilemma was, more or less, early adopted by the Buddha also. The general idea of this matter could be perceived by the following which Buddha expounded in the above-mentioned law of dependent origination: "That not being present, this is not present. Depending on that to extinguish, this extinguishes." Reaching Nāgārjuna this logic showed a remarkable development, exhibiting consummate skill; it was applied freely and unobstructively.

Well may it be said that together with the former principle of the Middle Path, this logic in fact was his forte, at the same time, was crowned with the highest success as his dialectic. Applying the above three logics he pointed out the contradictions regarding all confused conceptions, and revealed the contradictions in all diverse argumentations. And they were succumbed to the strictest censorship. Having refuted all conceptions and argumentations of relativity with a power fit to cut the Gordian knot, he, at length, managed to have the formation of all expressions end in an impossibility. Amongst them there are portions which appear, more or less, like sophism. But this could not be helped, as a matter of course, in order to analyze the words, criticize argumentation, and to extinguish all diffusive trivial reasoning. Needless to say, its real purpose lay not in amusing oneself with sophism by all means but in removing our realistic clinging which lurks at the bottom of all speech, in destroying our discriminate prejudices arising with regard to all diffusive trivial reasoning, thence in penetrating the truth that is devoid of possession, i.e. the Middle Path.

Generally speaking, the form of logic whereby Nāgārjuna expresses the "voidness" (śūnyatā) of absolute negativism rests on: "Because all beings possess not their own real nature (svabhāva), they are void," or "the beings which possess not their own real nature are void," as it is indicated in the twelfth stanza of the Chapter on Reflection of Causes and Conditions, the fourth stanza of the Chapter on Reflection of Existence and Non-existence in the "Mādhyaṃika-śāstra," the Portal through which We Meditate on Causes and Conditions and the Portal through which We Meditate on Nature of the "Dvādaśanikāya (or mukha)-śāstra," etc. Hence it bases itself on rejecting the real nature from the being. The so-called original word of own real nature (svabhāva) is translated as nature or entity or as ego-entity also, and implies "that which exists by itself." Concomitant with it being the essence that forms it's being itself existing amidst the being, it is the substratum which determines the nature of being of the existent object; and it is nothing but one meta-

physical conception. Wherein subsist then the causes whereby such metaphysical conception is dispelled from the being in general? Nāgārjuna presents two causes regarding this. One of them, based on the empirical fact that all beings are changeable, birth-extinction phenomena, rejects the own real nature, which is constantly identical to being itself, as its essence and substratum and is equipped with the meaning, i.e. of transcending change, birth and extinction. The other still more deepens the former standpoint basing itself on the reflection of dependent origination i.e. the ground whereby change, birth and extinction arise, rejects the own real nature, which as the essence and substratum of the being from beings in general that arise from a combination of manifold conditions, is the non-creation (*akṛtrima*)—it means that which is not created and that it is not subject to any qualitative limitation from another object—and, at the same time, is equipped with the special quality depending not on others—does not consider the others necessary in its own being. Nāgārjuna expounds the former stand-point in the third stanza of the Chapter on Reflection of Practice of the “*Mādhyamika-śāstra*” and the Portal through which We Meditate on Nature of the “*Dvāḍasanikāya* (or *mukha*)-*śāstra*.” In point of fact however, this is the one that must anticipate the latter ground of dependent origination, and it should naturally be included in the latter. Hereupon the direct relationship of dependent origination and own real nature is only confined to its explanation rendered in the first stanza, the Chapter on Reflection of Existence and Non-existence, the sixteenth stanza, the Chapter on Reflection of the Four Truths of the “*Mādhyamika-śāstra*,” and also the Portal through which We Meditate on Nature of the “*Dvāḍasanikāya* (or *mukha*)-*śāstra*.” However, the proof that the beings of the dependent simultaneous arising are all void is shown everywhere throughout his works. And in case he witnesses that the beings are those of dependent simultaneous arising, the analytical logic is chiefly applied. When rejecting the nature of reality of an analyzed thing, the dilemma is chiefly used. When proving that anything does not exist apart from that which possesses

not the nature of reality, the principle of the Middle Path is applied. No great mistake will abide when we look at it in this way.

Although this may be the simplest of the dialectics of Nāgārjuna, I shall first introduce the refutative dialectic rendered in the "Mahā-prajñāpāramitā-śāstra," in which the analytical method is used most generally. The analysis and criticism are gradually extended from the most magnificent external being reflecting upon our naked eyes to the minute things. At length, he rejects the nature of reality of the body and the mind.

What we designated as *country* is established from a combination of mountains and oceans, plants and trees, lands, people, states and districts, densely populated towns, etc. If when we presently do away with mountains and oceans, plants and trees, etc., the name of *country* will at once disappear. Again, what we designate as *town* is nothing but a collection of crossways and villages, markets, hotels, palaces, etc. Therefore, if when we presently remove crossways and villages, markets, etc., the name of *town* disappears at the same time. Furthermore, the *palaces* which constitute a portion of the *town* are again nothing but a combination only of beams, posts, porches, ridges of roofs, tiles, bamboos, walls, stones, etc. Therefore, if when we presently get rid of beams, posts, porches, ridges of roofs, and so on, the *palaces* will be deprived of their shape at once. The *post* being a part of the palace is further made from a combination of the upper, middle, and lower portions. Therefore, when we remove these three portions the name of the *post* is caused to disappear. Because the three portions of that post are also made from a combination of *tiny pieces*, the portion of post does not exist when we remove the tiny pieces. And because the name of tiny pieces has also arisen from a combination of various *boards*, the name of tiny pieces also disappears when we remove the various boards. And because the name of various boards has also arisen from a combination of *atom* (aṇu in Sanskrit), the name of *boards* disappears together when we remove the *atom*. Free from causes and conditions and names therefore, not one being exists also. Nevertheless, the

question as to whether or not the atom, which remained last of all, is reality arises. The plea for this question is expressed in the "Mahā-prajñāpāramitā-śāstra," Volumes XII, XXXVI, and LXXXIX. I shall now synthesize these theories and sum up their objects. This atom is of three kinds: the large, the medium, and the small. The large one soars in the ether and it is visible with the naked eye. That of the medium does not reflect on the naked eye but it is visible with the celestial eye. That of the small appears from the credulous views of the celestial eye of a saint at its highest. When looked at with the eye of wisdom only the name, to wit, exists and the reality exists not. Why? It is because what the celestial eye sees attains the minutest details, yet it is nothing but the symptom of form (form is a translated term of *rūpa* and is a sensuous being which is equipped with colour and shape; symptom is a translated term of *lakṣaṇa* and generally means the figure that characterizes things) and the symptom of form in general must all be the spacial being. If when the atom is the symptom of form and the spacial being, it ought to be a thing divisible in all quarters. If when it is such a thing that could be divided, it could not be said to be an atom. Hence it follows that it is not the form that can be seen with the celestial eye. If when we again hold that the atom is not form, the atom is not a spacial being, because it is not object that could be perceived by the five organs of sense (the five organs of sense such as the eye and so on). Accordingly, it must be said to be only an idle name—the original term is *prajñapti* and it is also translated as subjective constructions and means to determinately constitute with conceptions—and a thing that is devoid of the nature of reality. Were we to designate the atom, which is the element constituting the external being, as being already the void that is devoid of the nature of reality, it stands to reason that the external phenomena existing from this combination are devoid of possession, i.e. the void.

But here there still remains another problem. That is to say, the doubt as to whether or not the things which the name represents

exist actually, if when we designate that name as being a reality. Such a doubt is nothing but one which arises from not understanding the essence of the name. In general, the name is of two kinds, viz., that which arises because the real thing is existent, and that which is produced because the real thing is not existent. The name that is produced without the real thing is such a thing which calls a grass, that neither steals nor threatens, the corī (meaning a woman thief). Besides this, such names as the horn of rabbits and hair of a tortoise also belonging to this kind. Next, as regards the name which is produced with the real thing, that real thing is existent from a combination of manifold conditions. And when the causes and conditions disperse, that dharma or law (here it means being, bhava) disappears and, at the same time, that name also disappears. In this point therefore, the name is not in the least different from the being; it is destroyed together with the being, e. g., as regards the name like carriage arising from a combination of wheels, spokes, the nave and so on, if when the combination of wheels and so on disperses, it (the name) also disappears at once. The name such as the wood is again identical to this also. Therefore, the name is one which neither abides in the being nor is one which does not abide also. If when we hold that the name abides in the being, no sooner than we mention fire than it must necessarily burn the mouth. Again, if when we hold that the name abides not in the being, though we mention fire it will not give rise to a conception of fire; and it must necessarily turn out to be such a thing as obtaining water on searching for fire. Therefore as, for instance, the name called carriage is not existent in wheels and so on though it is not existent free from amid the wheels and so on either, the name in general neither abides in the being nor again abides free from the being also; it is, after all, the voidness incomprehensible and it is a thing which arises and disappears together with the gathering and dispersion of causes and conditions. (Note the fact that the principle of the Middle Path, at the last part, is applied.)

Last of all, I shall in the same way enumerate the proof rejecting the reality of our body and mind with an analytical method. Our

bodies are nothing but an ideal name which exists by the combination of head, limbs, body, abdomen, back and so on. And we temporarily designate the combination of tuft of hair, ear, nose, mouth, skin, bone and so on as the *head*; we temporarily designate the combination of many a single hair as the *tuft of hair*; we temporarily designate the combination of the parts of a single hair as the *single hair*; we temporarily designate the combination of various atoms as *parts of the single hair*. Moreover, because *atoms* are the voidness incomprehensible as afore-mentioned, it is clear that the respective part of our bodies all does not possess the nature of reality. Our *minds* again exist from a combination of causes and conditions and are, after all, void like our bodies. Generally speaking, the arising of mind is of two causes and conditions: one is that which arises from the real thing, while the other is that which arises from non-real thing. What arises from non-real thing is likened to the so-called illusion or hallucination, psychologically; it indicates such a thing as seen in a dream, the moon seen in the water, and mistaking posts for a person at nights. Again, as regards the mind arising from the real thing also, that real thing is nothing but an objective being which exists from a combination of manifold conditions. Hereupon it must be said to be a truism to hold that the nature of reality is not existent in the mind arising therefrom. Besides, from the epistemological stand-point, Nāgārjuna held that our consciousness and its objects are synchronous beings, and that the function of our cognition exists according to the combination of the causes and conditions of both. And for the purpose of indicating that consciousness arises in compliance with an objective existence which is devoid of its own real nature from the outset and that it disappears together with it, he expounds thus:—"The mind conforms to the object (which is he conditioned by consciousness). When the objects disappear, then (it) disappears; when the objects are destroyed, then (it is) destroyed. If when (it is) free from the object the consciousness is incomprehensible." (Volume XXXI). Thereupon, he explains the reason why consciousness is devoid of possession, i. e. the void.

To illustrate next the dilemma which Nāgārjuna freely applied, I will explain the criticism attempted by Nāgārjuna regarding time and space which Kant comprehended to be a form of pure intuition harbouring objectively the universal validity.

Nāgārjuna's direct criticism in regard to *time* is explained in detail in the chapter on Reflection of Time of the "Mādhyamika-śāstra." In this chapter, time is first of all analyzed into the past, the future, and the present, the reason for each of which being the incomprehensible is proved thereto. If when in the time of past the future and the present are existent, the time both of the future and present must be existent in the time of past. Why? Because the beings are those which exist according to the abode of the object of causes. As, for instance, in case light appears with regard to the lamp, the light is existent according to where the lamp exists. In the same way, when we hold that the future and the present exist with regard to the past time, then both the other times must exist in the past time, i. e. the abode of the object of causes. Therefore, if when the time in general is all the past, then both the present and future times are meant to become non-existent. If when both the present and future times have really been succumbed to the past, it is expected that the past time again must disappear simultaneously, also. Likely, inasmuch as the name called the past time arises with regard to the future and present times, should both the present and future times become non-existent, it stands to reason that the past time again would become non-existent thereby. Therefore, it should not be theoretically permitted that both the present and future times exist in compliance with the past time. Nevertheless, it is still more absurd to say the following :—both the present and future times exist not in the past time and yet both the present and future times exist according to the past time. If that be the case, it follows that each of the three times becomes a different characteristic respectively, and will not be mutually dependent, as though such things as the pot and robe exist separately. But free from the mutual dependence the three times of the past, the present, and the future do not exist.

That is to say, without regard to the past time, both the present and future times will not exist ; without regard to the present time, both the past and future times will not exist ; without regard to the future time, both the past and present times will not exist. Thus, without regard to the past time, both the present and future times will not exist. Therefore, if when we hold that, without regard to the past time, the present time exists, wherein will it exist ? There ought not to be any place, where it should exist. Likened to this cause, both the past and future times again will exist nowhere also. Thus, because the three times could first exist mutually dependent, time is, after all, nothing but an idle illusion that is devoid of the reality. Having discussed in this manner he, at length, concludes by enumerating two stanzas, thus :—" Though time abides, (it) is incomprehensible. Though time departs, (it) must again not be obtained. If when the time is incomprehensible, how could (we) expound the characteristic of time ? Should time be existent with regard to things, how could time be existent free from the things ? Even the things are still devoid of possession, how much more must the time be existent ! "

Next, we could perceive the criticism toward *space* in the "Prajñāpāramitā-śāstra," Volumes VI and LI, and the Chapter of Meditation on Six Varieties of the "Mādhyamika-śāstra." Now I will synthesize these proofs and give a full account of them. If when the space is reality, its abiding place ought to be existent. Because, when the abiding place is ultimately not existent, the being is not existent. But, because the space must abide amid space itself, it abides not in the hole ; because the space could not again abide beside from a vacancy, it abides not in the real things. When we say thus, you might claim that the place where a person or a thing abides is, to wit, the space. But it is evident that there is no place where space abides in the real things such as stone, wall and so on. Inasmuch as space does not really exist when the abiding place does not exist, we must say that space is not a reality because the abiding place of space is not actually discovered

anywhere. Because space again does not possess the characteristic which forms that being, it does not really exist. There is in each of the manifold beings a characteristic which characterizes itself. Because the characteristic is existent, we could perceive that the being is existent. As, for instance, the hard characteristic of earth, the humid characteristic of water, the hot characteristic of fire, the movable characteristic of wind, the cognizable characteristic of cognition, the comprehensive characteristic of wisdom, the birth-extinction-characteristic of the world, the permanent-extinction-characteristic of Nirvāṇa, every one of beings has each its own special form—characteristic. Because that characteristic is not existent in space, however, it cannot be said to have the being. If when there is a person who says that the seat or abode of no-form is, to wit, the characteristic of space, it is a wrong view. Why? Because, since no-form is that of rejecting the being of a particular form which provides for sensual being, a different being is not existent in the abode of no-form, and a discriminate being is absolutely not existent as, for instance, no being is recognized when the lamp disappears and darkness ensues. Again, when there is a person who says that form is impermanent being (compounded being), but space is a permanent being (uncompounded being), on which account that before the form has not yet arisen such thing as space is existent, this must again be said to be a fallacy which cannot be acknowledged thereto. If when we designate space as a permanent being and designate its characteristic as no-form moreover, contradictions will arise therein. In the first place, the abode of no-form arises for the first time when form is existent. Therefore, if when form is not yet existent, then the abode of no-form will not be existent also. When it is held that the abode of no-form is not existent, then the characteristic of space, i. e. the permanent being again could not be existent also. When the characteristic is not existent, there is no reason why the being should be existent. Therefore, we must say that such a thing as space only bears the name and does not possess the reality.

By the above witness there must, as the being, be such an empirical thing as having the abiding seat and the characteristic. From this standpoint, the being of space was once rejected, but in the Meditation on Six Varieties of the "Mādhyamika-śāstra," the logical steps are advanced under pretense of rejecting the idea of spacial reality further to reject the realistic idea of beings in general. I have previously expounded that the things that are devoid of characteristic are not existent. The reason for this that, when the "characteristic" attribute of being) is not existent, the one which is characterized its original term *lakṣya* means the being itself which has removed the attribute from the being) is not existent also. The characteristic not only is not manifested in the thing that is devoid of the characteristic, but is again not revealed in the thing of existent characteristic. Why? Because the thing of existent characteristic previously possesses its own characteristic already. In a place free from existent characteristic and non-characteristic, the characteristic again is not revealed also. Why? Because *the characteristic, the thing which possesses the characteristic* (the being), and *the one which is characterized* are based on the relations of dependence. Therefore, when the characteristic is not revealed the characterizable one is incomprehensible; when the characterizable one is incomprehensible the characteristic again is not revealed also; concomitant with this, when both of them are not existent, no being could be existent free from them. When the being is not existent the non-being which is dependent on it could not arise also. In so far as the being and nonbeing are existent together, no one could comprehend them both. Therefore, the void which is not the being, not the non-being, not the characteristic and not characterizable is, after all, the incomprehensible and that which is devoid of the nature of reality. This chapter is concluded as follows: it expounds that not only the space is incomprehensible, but that the other five fields or spheres (*dhātu* meaning basis), i. e. earth, water, fire, wind, cognition, again are the same also; rejects the nature of reality of the entire six spheres which we consider, in general as the realistic domain that becomes the basis of actual being.

The principle of the Middle Path again appears everywhere throughout the principal works of Nāgārjuna. In order that I may now illustrate a general idea of the matter, I shall introduce the criticism toward the law of cause and effect which he attempted in the Chapter on Meditation of Cause and Effect of the "Mādhyaṃika-śāstra," the Portal through which We Meditate on Cause and Effect, the Portal through which We Meditate on Creator, and also the Portal through which We Mediate on Three Spaces of Time, of the "Dvādaśanikāya (or mukha)-śāstra." He also turned a keen force of argument, i. e. refutation toward the law of cause and effect which is reckoned generally as the necessity of thinking. From the standpoint of recognizing the nature of reality in the causes, the conditions, the effects and the being of combination, etc., in case we say in a common sense way that the effects arise by a combination of causes and conditions, we contrive various views as regards the arising of causes and effects and also the mutual relationships of both. But, in order to reject all these views, he witnesses very ingeniously the meaning, viz., the non-eternity and no-end of the succession of causes and effects. Were we to follow this treatise, too many pages will be provided for. To my regret, therefore, I shall herewith confine myself to introduce only the first part of the Chapter on Meditation of Causes and Effects of the "Mādhyaṃika-śāstra" which witnessed the following: the effect is neither existent in a combination of manifold conditions nor is it again non-existent; both are based on the relationship transcending negation and assertion. To render explicit that argument, I will supply the translation from the Sanskrit text.

If when the effect arises by a combination of causes and manifold conditions and yet we hold that this effect already exists amid the combination, how could the effect arise by the combination? (First Stanza).

If when the effect arises by a combination of causes and manifold conditions and yet we hold that this effect is not existent

amid the combination, how could the effect arise by the combination? (Second Stanza).

If when the effect is existent amid a combination of causes and manifold conditions, that effect must be grasped. In fact however, it will not be grasped amid the combination. (Third Stanza. Should we hold that the effect subsists amid a combination of manifold conditions, it must be perceived with the eye if when it is a sensual being; it must be comprehended by the mind if when it is not a sensual being. Despite this fact it cannot, in point of fact, be grasped with our senses and thought. Therefore it means that the effect is not existent).

If when the effect exists not amid a combination of causes and conditions, the manifold causes and conditions are identical to the non-causes and non-conditions. (Fourth Stanza. If when the effect exists not amid a combination of manifold conditions, the manifold causes and conditions will be deprived of the position of causes and conditions; the effect happens to arise without depending on the causes and conditions, e. g., if when we hold that the curd exists not in milk that is deemed as the causes and conditions of curd, the curd is not existent in the water. Thus the milk and water would become similar things and we could not say that the curd comes out from the milk only. Therefore, it implies the fact that the effect is not existent amid a combination of manifold conditions does not exist).

This proof refutes the view that the effect, i. e. the object of arising really exists in some form already in the cause that can commit to arising. At the same time it dispels in the latter what the former holds to be nothingness; and it makes clear the relationship transcending negation and assertion by dint of a form of judgment of non-existence and not non-existence.

Of the above three kinds of logic the one which occupies the most important position in revealing the meaning of the void (*śūnyatā*), i. e. the fundamental idea of the *Mādhyamika* Philosophy is the principle of the Middle Path indicated with the form of judgment of non-

existence and not non-existence. And it is befitting to say that the logic of analysis and also the dilemma are, after all, nothing but a preliminary step leading to this principle.

Although Nāgārjuna, as afore-mentioned, applying freely the analytical logic and the dilemma, rejected all our concepts and argumentations which are based on the relationship of contradiction and relativity, and witnessed the fact that the beings in general are the void and are devoid of the reality his so-called void does not imply a mere negativism. From the outset, there are cases where the word called the void is sometimes used in the same sense as negation or nothingness in the “Mādhyamika-śāstra.” But the void that this śāstra emphasizes and adores is not nothingness as contrasted with existence ; it is none other than the meaning of the absolute transcending the relative ideas of existence and non-existence. When we compare the eighth stanza and the ninth stanza of the Chapter on Meditation of Practice of this śāstra, this meaning will become clear.

(Chinese Version)

If when the being of the not void is existent,

Then the being of the void must be existent.

In fact the being of the not void is not existent.

How could the being of the void happen to exist ?

The being of the void by the Great Sage has been expounded,

To become free from all views.

If when we again perceive that the void is existent,

This is what all Buddhas teach not.

(Sanskrit Text)

yady aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc śūnyaṃ iti kiṃcana /

na kiṃcid asty aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati //

śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnāṃ proktā niḥsarṇaṃ jinaih /

yeṣāṃ tu śūnyatādr̥ṣṭis tān asādhyāṃ babhāṣire //

In the above Chinese Version the translated term named the “being of the void” (空法) is used throughout two stanzas, the former

and the latter. When compared with the Sanskrit Text however, we comprehend that the being of the void in the former stanza and that of the latter stanza are entirely different in meaning. According to the Sanskrit text, the original term of the void which rejected in the former stanza is *śūnyam* (it means "the one that is void," and in this case the translated term called "the being of the void" is right). And the original term, the being of the void, which is commented in the latter stanza as the renouncing of views is *śūnyatā* (it means "the nature of the void." Outside of this stanza, Kumārajīva translates them all as (空義) or merely "空." Needless to say, this is far more an appropriately translated term than "空法." By the application of both these terms the basic stand-point of the Mādhyamika Philosophy is clearly revealed. Although the absolute void (*śūnyatā*) that has renounced all contrasted prejudices is, of course, a rejection of all things, it is not a negatively implied word ending merely in rejection as it is; nor is it again a term indicating such dogmatic stand-point as rejecting on one hand and, at the same time, taking on the other its opposite thing. It bears a significance which *aufhebt* our cognition and experience in general that holds the relations of contradiction and relativity, and includes them as its own concrete contents. Moreover, when we thoroughly comprehend the nature of the void, i. e. the stand-point of such synthesis and unity, it is not specially different from the things we rejected hitherto. Thus all negations become the affirmations in general, as they are, and the beings become the reality as they are. Herein lies the reason why it is said in the Sanron sect that refutation of wrong is the revelation of right and preached that the Eight Negative Characteristics are the Middle Path. Therefore the void which is the central idea of Mādhyamika philosophy possesses together with a negation of all beings, a transcendently cognizable meaning of comprising all beings and of synthesizing and uniting all of them, in the absolute negation itself. Should we necessarily seek to represent this from an empirical stand-point we cannot but conform to the form of logic called "The negation of negation." The reason why Nāgārjuna,

as afore-mentioned, frequently applied the logic of two-fold negation or rejection called the "non-existence and not non-existence" is succumbed, in the final analysis, to the dialectic of seeking to explain from an empirical stand-point the void that transcends our cognition and is devoid of possession. Hereupon, he presented the logical foundation of the Middle Path and Right View which renders possible the interpenetration of all beings and reality, and the interpenetration of the present existence and Nirvāṇa. The logic in which Nāgārjuna thus affirmed all beings as they were, that he once rejected and evoked the interpenetration of both could not be conceived to be wholly without relationship with the following logic of the Upaniṣad : In case the Upaniṣad explains the substratum or entity, the Ātman, from an empirical stand-point it rejects all the phenomena in general ; and, at the same time, in case it discusses on the ground of the stand-point of the substratum itself, it maintained there is not one thing that is not the Ātman and affirmed all phenomena in general as being the truth. As regards the application of this type of logic, Nāgārjuna would perhaps have been enlightened by the Upaniṣad. Concerning this interpenetrative stand-point moreover, I will further treat of later when we study the theory of realism of the Mādhyamika philosophy. Therefore, I shall now confine myself only to delineate that the principle of the Middle Path was applied by Nāgārjuna to elucidate the fundamental stand-point of the Mādhyamika philosophy.

VOIDNESS AND MIDDLE WAY

By

SHOSON MIYAMOTO

Assistant Professor in the Tokyo Imperial University

Contents :

- I One Vehicle, the Buddhist Ideal.
 - 1 Essential features of the Original Buddhism.
 - 2 Japan, the country of Mahāyāna Buddhism.
 - II Doctrine of Not-Self and Middle Way.
 - 1 Undetermined questions and the limit of metaphysical speculation.
 - 2 The doctrine of Not-Self and Annihilationism.
 - 3 Buddha's protest to the accusation of Nihilism.
 - 4 The doctrine of not-got-at and Middle Way.
 - III Voidness and Middle Way by Nāgārjuna.
 - 1 Is Mādhyamika Nihilist ?
 - 2 Opposing tendencies and dialectic syntheticism.
 - 3 The Voidness or Śūnyatā of the Nihilists and the true Śūnyatā of Mahāyāna.
 - IV Negation and the Truth of Reality.
 - 1 Dialectic nature of negative proposition.
 - 2 The three aspects of Śūnyatā.
 - 3 Abstracted ideas and the immediate actuality.
 - 4 Śūnyatā and Middle Way.
- Footnotes.

I One Vehicle, the Buddhist Ideal.

1 Essential features of the Original Buddhism.¹⁾

Buddhism in India is chiefly concerned with the enlightenment of humanity, which is to be shared by all mankind and does not belong exclusively to those of any special rank, such as the high, the rich, the wise, the monk or priest, etc. The only restrictions are virtue, conduct, spiritual enlightenment or faith, not birth, rank or race. Hence all alike, from members of royal families to ministers and peasants, from Brāhmanas to Śūdras and servants, belong equally to this spiritual brotherhood.

If we recall the fact that Śākyamuni preached this doctrine of equality day by day for about forty-five years, and that consequently his followers in his own day were drawn not only from all castes and ranks, but even from different tribes and nations. We can readily understand the main features of Buddhism. This, the ideal of Buddhism, we call Ekayāna or the One Vehicle, meaning thereby that in religion there is only one universal brotherhood. All beings are to be brought without exception into the all-embracing way of salvation and enlightenment.

Besides holy disciples or co-workers, who practised the monastic life of simplicity, celibacy, mendicancy, co-operation and equality, the spirit of mutual sympathy and love of fraternity, and general pity and compassion to all sentient beings, Buddha's brotherhood or Saṅgha embraced various kinds of lay disciples with absolute faith who much more took refuge in Buddha's personality while pursuing their ordinary ways of living. While the holy groups contained great Brāhman philosophers, preachers, poets—such as Śāriputra, Maudgalyāyana, Mahākāśyapa, Pūrṇamaitrāyaṇī-putra, Vaṅṅisa,

¹⁾ Mahāyāna Buddhism by Shoson Miyamoto (Religions of the Empire, a Conference on Some Living Religions within the Empire pp. 176-197) London 1925.

Piṇḍola-Bhāradvāja—members of royal and aristocratic families—such as Aniruddha, Mahākātyāyana, his cousin Ānanda, his aunt Mahāprajāpatī Gautamī, his wife Yaśodharā—and members of Vaiśya or agricultural and trade class—such as Subhūti, Revata, Raṣṭrapāla, Utpalavarṇa. Moreover among the lay disciples there were Mahānāma, King Prasenajit, Queen Mallikā, Princess Śrī-Mālā, King Ajātaśatru, Sudatta, Viśākhā, Jivaka, Citra, etc. And if we consider the holy disciples in the light of their former careers, we find two conspicuous groups; firstly, those who formerly belonged to the Brāhman caste, some being once leaders of certain prevailing religious schools, some great philosophers and scholars, others great poets; secondly, those who belonged to the royal or ruling class, not only Buddha's aunt, wife, son and cousins, but other former kings or sons of aristocracy. In addition to these two groups, those who were once millionaires, farmers, peasants, trademen, barbers, servants, etc. may be regarded as the third group, in which there were also many distinguished characters. On the other hand, the holy groups may be regarded as being composed partly of those who are most versed in Scriptures or in the Monastic Rules and Regulations, or of those who devote themselves to the practice of contemplation or are chiefly concerned in preaching Dharma.

2 Japan, the country of Mahāyāna Buddhism.

In saying this, I wish to suggest that to understand fully the Mahāyāna Buddhism we must not forget the fact that the Original Buddhism was really a community of a many-sided nature, including many distinguished characters among its members, whose influence played a great part in moulding later Buddhism. Moreover, Buddhism, absorbing all these many-sided features, in course of time realized its universal applicability as a religion, a moral teaching, a philosophy, an art and a mysticism, assuming an immense variety of forms according to the current thoughts of various national propensities of the whole of Asia. Mahāyāna Buddhism in particular played a great part in the civilization of China, Tibet, Mongolia, Manchuria, Korea and Japan.

Prince Shotoku (574—622 A.D.), a contemporary of Augustine of Canterbury and of Mohammed of Arabia, was the real founder of Japanese civilization having established the Japanese Constitution for the first time, known as the Constitution in Seventeen Articles or Jūshichijō Kempō. Buddhism was brought to Japan by missionaries from Korea in the the year of the reign of Kinmei Tennō (1198, 538 A.D.²⁾) Half a century later, Prince Shotoku expounded the ideal of One Vehicle of the Truth³⁾ and of the enlightened spirit of humanity. The doctrine of One Vehicle which leads everyone to Buddhahood, well conformed with Japanese nationality. Thereby Prince Shotoku adopting this Ekayāna ideal, made efforts to elucidate the moral and spiritual relation between sovereign and subjects, between the superior and his subordinates.⁴⁾

Japan, the country ruled by Emperors of one and the same Dynasty through the ages, enjoys a nationality unrivalled in the world. She holding high up the ideal of 'Ikkun-banmin' or the sole rulership of Mikado and nation as family, forms the most fertile soil in the world for the realization of the Ekayāna ideal. Buddhism thereby has been moulded and cultivated in unique form as being a world and national religion. Japan, the Country of the Rising Sun of the East facing the Pacific Ocean, where the East and West meet each other in every way, is entrusted with a mission not only to secure the peace of Asia, but to enlighten the world.

2) Study of the History of Japanese Buddhism (in Japanese) by Yūsetsu Fujiwara p. 32 Tokyo 1938.

3) The Essential Character of Japanese Buddhism, with special reference to the traditional line from Prince Shotoku down to Dengyo Daishi (in Japanese) by Shoson Miyamoto (The Journal of Buddhist Study Vol. II No. 5 pp. 13-61) Tokyo 1938.

4) History of Japanese Religion by Masaharu Anesaki, p. 60 "The Constitution laid special stress upon moral and spiritual harmony between sovereign and subjects, between the superior and his subordinates, which was propounded to be the essential basis of national life and government. The rulership of a single monarch implied the equality of all people, just as faith in the unique personality of Buddha as the saviour of all mankind presupposed the intrinsic value and destiny of every individual to be in communion with him." London 1930

II Doctrine of Not-Self and Middle Way.

1 Undetermined questions⁵⁾ and the limit of metaphysical speculation.

Are the world (and the soul) eternal, not eternal, (both, neither)? Are the world (and the soul) infinite, not infinite, both, neither? Is the soul identical with body, different, (both, neither)? Is a Tathāgata (a released person) existent after death, non-existent, both, neither?

These issues are called 'the 10 questions' or 'the 14 questions' which are often made the basis of a discourse among disciples and in which Buddha gives reasons for refusing to answer them. It is not really on the truth of any of these alternative speculations that the practice of the religious life depends. He says: "There is still birth, there is old age, there is death, grief, lamentation, suffering, sorrow, and despair, of which I preach the destruction even in this present life. Therefore, bear in mind what I have not determined these speculative questions as being undetermined. And why have I not determined them? Because they are not useful, do not belong to the principle of the religious life, and do not tend to revulsion, absence of passion, cessation, tranquility, insight, enlightenment, Nirvāṇa. What I have specially taught is ill, its origin, its cessation, and the path that leads to its cessation. And why have I taught this? Because this is useful, belongs to the religious life, and tends to revulsion, absence of passion, cessation, tranquility, insight, enlightenment, Nirvāṇa."⁶⁾

He knows that an answer for these speculative questions tends to be partial, contradictory, and fruitless. Thus these questions are

⁵⁾ The undetermined questions are common to both Hinayāna and Mahāyāna. About the 14 questions, see Nāgārjuna's commentary on the Mahāprajñāpāramitā-sūtra, Vols. II, XV. XXV. LXX etc. (Nanjo 1169) In the Pāli Canon the 14 questions are reduced 10 questions.

⁶⁾ Cūḷa-mālunkya-sutta, Majjh. No. 62, Vol. I. p. 431

left undetermined (*avyākata*) by Buddha. It seems that he takes the view of the supremacy of religious and practical reason over metaphysical speculations.

2 The doctrine of Not-Self and Annihilationism.

In the Sutta of the Simile of the Snake,⁷⁾ the doctrine of Not-Self is stated: "But, if the self and something belonging to the self are not to be got at as true and real, then opinion as to these things:—that the world, that the self, that after death I shall be permanent, stable, eternal, no liable to change and that I shall persist so for ever—is not this, monks, wholly completely a fool-thing?"

Here it is: the body is not the self. Were now the body the self, it would not reduce to hindrance; it might get to say: Thus let the body become for me; thus let the body not become for me. But inasmuch as the body is not self, therefore does the body conduce to hindrance and does not get to say: Thus let the body become for me, thus let the body not become for me. Inasmuch as the body is impermanent, the body is ill and liable to change as it is seen, is it fitting to consider that which is impermanent, ill and liable to change as, 'This is mine; I am this; this is for me the self'? No, it is not. Then this wording about the body is repeated for feeling, perception, activities and mind.

Now whatever body, whatever feeling, perception, activities, mind there be, whether it be past, future, present, internal or external, gross or subtle, low or excellent, far or near: all body, all feeling and so on, should be viewed as it really has come, with right wisdom, thus: in these words: 'It is not mine; this one am I not; this one is not for me the self.'

This is the stereotyped wording of 'Not-Self' in the Āgama. Thus Buddha clearly asserts that all compounds are impermanent, all compounds are all ill, all things are not self and that everything

⁷⁾ *Alagadopama-sutta*, *Majjh.* No. 22, Vol. I p. 139. cf. Mrs. Rhys Davids, *Sakya* p. 374, London 1931. *A Manual of Buddhism* p. 140 London 1932.

which has an origin has also a cessation. It appears in effect as the belief that all that exists is unabiding presentation, deprived of any reality through the voidness of any persisting self or own-being, and that the whole is a process of becoming.

Buddha contends that the reality of the absolute such as self, world, Tathāgata is logically indemonstrable, but never does he assert that the self has no existence. But inspite of undetermination of such issues, eventually the teaching of not-self has gained in Buddhism. And in the later analyst's expounding, the stress has been laid in the negation of the persisting agent, being said "There is no doer, only doing; a way, but no wayfarer," while 'not self' in the context simply meant not seeing body or mind as self.

It is really a critical point in the Buddhist teaching, resulting in the accusation of nihilism. The accusers look only on half of the doctrine of transitoriness, not self, voidness, Nirvāṇa, passing over the underlying truth of reality. And Buddhists, though they look things' inconsistency and unreality, are ever untiring to pursue moral and religious practices for their perfect enlightenment. An urgent faith in the necessity of self-mastery,⁸⁾ a keen sense of the importance of endeavour of energy, of effort, an untiring pursuit of the perfect attainment of the six virtues and of the acquiring of omniscience in every possible form, such these moral and religious practices which are essential to Buddhism, should be here taken into consideration.

3 Buddha's protest to the accusation of Nihilism.

In the system of the later Indian orthodox schools, Buddhism is usually classed with nāstika or heretic who professes nihilistic view. But it is very interesting that in the same Sutta⁹⁾ above quoted, Bud-

8) Buddhism, The Fountain Head of Intellect by J. Takakusu p. 29. "The theory of the causation of Karma, which is the fundamental principle of Buddhism, meaning the preservation of the influence of Karma caused by our will, is said to be the 'will-at-heart theory.'"

9) Cf. The History of Buddhist Thought by E. Thomas p. 125, London 1933.

dha firmly tries to repudiate the charge of annihilationism. There Buddha is made to say that not all the gods with Indra, Brahmā, and Pajāpati are able to track out a monk with mind released and say, "there rests the consciousness of a Tathāgata." Because Buddha says that "a Tathāgata is untraceable in this world." Here Buddha being accused of nihilism vindicates his point of view. "Some ascetics and brahmins accuse me wrongly, baselessly, falsely, and groundlessly, saying that the ascetic Gotama is a nihilist (*venayika*), and preaches the annihilation (*uccheda*), destruction (*vināsa*) and non-existence (*vibhava*) of an existent being. That is what I am not and do not affirm. Both previously and now I preach ill and the cessation of ill."

The problem of the continued existence of a Tathāgata after death is in the ultimate issue just the same, as that of existence of a self, and the wording of 'not-got-at' is also applied to the former. In the Sutta of Yamaka,¹⁰⁾ the problem that whether a Tathāgata is existing in body etc. or apart, or that whether a Tathāgata consists of body etc. or existing without any of them, is questioned and answered. There is no loophole left for asserting the existence of a Tathāgata either within or beyond the five constituents such as body etc. And conclusion is that: "a Tathāgata cannot be got at as existing in this world in truth and reality."

Further from the earlier Canon, the systems which deal with life either purely materialistically or are fatalistic, or deny the possibility of knowledge, evoke most serious opposition from Buddha. Just the same opposition is taken by Buddha to any view of the two-ends. Buddha says that 'everything is'—this is one end, 'everything is not' is another end, the truth is the middle which he holds good for the way to the uttermost welfare. It is said in the First Sermon that avoiding two ends, that is, self-indulgence and self-mortification, Buddha has gained the Middle Way, which produces insight and knowledge, and tends to calm, to higher knowledge, enlightenment, *Nirvāṇa*.

¹⁰⁾ Yamaka, Saṃy., XXII 85, Vol. III p. 109.

4 The doctrine of not-got-at and Middle Way¹¹⁾

This 'not-got-at' doctrine is apt to give rise to the charge of annihilation. We know that there were many such accusers not only at the Buddha's time and thereafter in India, but among modern European scholars. To whom I would like to call their attention to the teaching of Middle Way which Buddha expounded in the First Sermon¹²⁾ and has become of the most essential teaching throughout the whole history of Buddhist thought. The Middle Way is the right way of faring in our daily life, not approaching either end.

Standing on this principle, let us regard a matter of undetermination! It seems that Buddha exhorts disciples to be philosophical enough to recognize the limit of philosophy. Next as regards the doctrine of not-self, it means that it is called all wrong to see body and mind as self, thereby Buddha admonishes disciples of the enlightening religious moment in the daily life as a whole. Even the doctrine of 'non-self' or 'non-being' in the later Buddhism should not be meant an assertion of non-existence or annihilation, as it would result in grasping one end of the two, both of which are equally to be avoided. The two ends should be elevated and symthesized so as to bring about the highest ideal by the Middle Way.

11) Study of Ultimate Middle, the conception of 'Abhidharma' viewed from the standpoint of 'Ultimate Middle' (in Japanese) by Shoson Miyamoto (Commemoration Volume, the 25th Anniversary of the Foundation of the Professorship of Science of Religion in Tokyo Imperial University pp. 421-512) Tokyo 1930.

Content: Chapter I. 'Ultimate Middle Way' or 'Konpon-chū': the fundamental Buddhist principle. Section 1. 'Ultimate Middle' as a criterion of 'Essential Buddhism.' Section 2. The Standpoint of 'Ultimate Middle' and scientific study of Buddhism. Section 3. The meaning of 'Middle.' Section 4. Konpon-Chū and Chū-ron. Section 5. Mūla-saddharma, Mūla-prajñā and Madhyama-mūla.

Chapter II. The real meaning of Abhidharma; mātṛkā and kāya-śāstra, mūla-sūtra and mūla-kārikā.

Chapter III. Abhidharmic criticism as a constructive power of Essential Buddhism.

(Commemoration Volume, pp. 315-323 Tokyo, The Herald Press, Ltd. 1934)

12) The Discourse of setting in motion the wheel of the Doctrine or Dhammacakkappavattanasutta, Saṃy. LVI 11, Vol. V p. 420 (Tathāgatena vutta I)

The teaching of Middle Way, as said here to be Eight-fold Path, is the New Word taught by Buddha in order to reform such prevailing systems of materialism, nihilism and intellectual sophistry etc. as for instance enumerated in the Sutta of the net of Brahma. This Sutta claims to include some sixty-two subjects in its net. This new teaching of Buddha indicates the better way in which a man should walk in life, and the practical ideals for the sake of the enlightenment of humanity. It is of a synthetic nature, avoiding two ends, yet leaves them not in destruction.

III Voidness and Middle Way by Nāgārjuna.

I Is Mādhyamika Nihilist?

It is very well known that the Mādhyamaka-kārikā or the Verses on Middle by Nāgārjuna¹³⁾ is the most important work on the doctrine of the Void. His school is named the Mādhyamika or the followers of the doctrine of Middle Way after the Text. Thus both his work and his school are called after the original teaching of Middle Way taught by Buddha in the First Sermon, nevertheless Nāgārjuna and his followers are generally regarded as the exponent of Voidness. Moreover they are even charged with thorough nihilism. It is quite a surprising thing that they are standing in the same situation as Buddha is, who in spite of teaching of Middle Way is accused of annihilationism.

Why is it? To shed light on a matter just as it is, though the investigation is quite neglected, is, to my opinion, a most important task. Now I ought to proceed to expound the doctrine of Voidness in his book on Middle, yet from which I should refrain, as there is contained a special article on the philosophy of Mādhyamika in this volume. And thereby I should expound it chiefly from other sources.

13) Chū-ron, Piṅgala's Commentary on Nāgārjuna's Original Verses on Middle, translated by Kumārajīva, Nanjio 1179 (cf. Nanjio 1185, 1316)
Prasannapadā, Mādhyamaka-vṛtti, Candrakīrti's Commentary on Nāgārjuna's Verses, published by L. de la Vallée Poussin, St. Petersburg 1913

2 Opposing tendencies and dialectic syntheticism.

- a. Two opposing tendencies, the Mahāsāṅghikas and Sarvāstivādins.

The Sarvāstivādins recognize some inconsistency in the Buddha's teaching and consequently hold an existence of imperfect sūtras or neyārtha. Nāgārjuna also admits the same, but his conclusion is a quite different one. It is natural for the former to regard Buddha more from the human side, since they try to look at things from an empirical and traditional point of view. On the other hand, the Mahāsāṅghikas and Vibhajyas tend to be rather rationalistic and their way of looking at things is always idealistic, and these idealistic tendencies lead them to emphasize the more godly side of Śākyamuni and to regard him as a personification of the absolute reality of the Universe, i.e. the Dharma-kāya and Sambhoga-kāya, if I may use the terminology of the later development, as the idea is already shown by them, although its elaborate classification was accomplished by later Mahāyāna scholars.

In the same way their idealism produces the theory of original purity of mind or citta-prakṛti-prabhāsvara and their interpretation of religious psychology tends to be more rational.

We know that these two great opposing tendencies gave rise to so many groups and schools in the Kathāvatthu or Points of Controversy and I-bu-shū-rin-ron or Origin and Doctrines of the Early Indian Buddhist Schools (Nanjio 1286), and I mention some other aspects from the Mahāvibhāṣā¹⁴⁾ which are not found in the above two books and consequently are not yet known to many scholars. I now proceed to describe in the following chapters how Nāgārjuna faced these different schools and opinions.

- b. Seeming contradictory teaching of Buddha and 3 ways to look at it: Peṭā, Abhidharma, and Śūnyatā.¹⁵⁾

¹⁴⁾ Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra, Nanjio 1263

¹⁵⁾ Daichido-ron or Mahāprajñāpāramitā-sūtra-śāstra (Nanjio 1169) Vol. XVIII It is generally called Dairon or Great Text and also called Mahāyāna-śāstra. Taisho XXV p. 192 ff.

Nāgārjuna also admits that "there are various teachings among sūtras; one expounds existence and another non-existence; one expounds permanency and another transitoriness; one expounds suffering and another happiness; one expounds self and another non-self; one expounds causality of moral law and another non-causation; consequently unintelligent people regard these aspects as contradictory and wrong. But intelligent people regarding them in three ways observe that there is no contradiction in the Buddha's teaching, the immensity of which is like the great ocean, since it varies because it responds to meet the needs of people of various characteristics and desires."

What he meant by three ways is as follows: (1) Peḷā or Pheḷā or Piṭaka. (2) Abhidharma. (3) Śūnyatā. According to him Peḷā consists of 3,200,000 words and was composed by Mahākātyāyana in the Buddha's time, but later owing to the short life and inferior capacity for recitation to posterity, some scholar who attained the bodhi selected 384,000 or about 320,000 words, and it was still observed in South India in his day.

c. What is Peḷā?

The way of Peḷā in South India is chiefly used in making comparison of things and in classifying them by similarity and is not that of Abhidharma. If anyone resorts to this way of Peḷā, his discussion will become 'endless'. 'Mugū' here may be anavasthā or non-finality of proposition, but literally it may be also interpreted as inexhaustible (resources).

There are many ways of Peḷā such as 'following the characteristic' or lakṣaṇa-anusāra, 'way of destroying' or pratipakṣepa, etc.

For instance if it is said that "all the evil deed must not be done, all the good should be done, purify one's own mind, this is what Buddha taught," then while saying purify one's own mind one can see all sorts of mental activities, because they belong to the same faculty and take the same object. This is just the same as in expounding four contemplations of the subjective and objective or smṛtyupasthāna, therein 4 moral efforts or samyak-prahāna, 4 supernatural

powers or *ṛddhipāda*, 5 sense perceptions or *indriya*, 5 religious efforts or *bāla* are already implied. And this is also like Buddha who, while referring to four *satyas*, sometimes only mentions one *satya*, sometimes two, sometimes three. For instance in the *gāthā* or verse which *Aśvajit* expounded to *Śāriputra*:

Of things that arise from causes, Their causes and also their
cessation, Our Teacher, the Great Sage thus teaches the truth
of reality.

There are only three *satyas* mentioned, but the *mārga-satya* is implied in it, just as when one member of a family commits a crime, then the whole family would be condemned. Such is the 'following the characteristic.'

When we speak of medicine, we imply disease; when we are sick, we resort to medicine, just so, when we observe 'four perversions' or *viparyāsa*, then we realize four contemplative powers to get rid of them. Thus we infer the means from the objects. Such is the 'way of destroying passion.'

Nāgārjuna criticizes this way of *Peṭā* and says that its discussion becomes endless or *anavasthā* and one falls into the wrong view of 'existence-cum-nonexistence' or *satasatpakṣa* or *bhāvābhāva*.

3 The Voidness or *Śūnyatā* of the Nihilists and the true *Śūnyatā* of *Mahāyāna*.

a. The *Śūnyatā*-criticism.

As to *Abhidharma*, he points out its fallacy of 'existence' and as to *Śūnyatā*, he shows here his strong disapproval of the nihilistic view of *Śūnyatā*. To the people who regard him only as 'Nihilist,' this passage will be utterly surprising. Here *Abhidharma* and *Śūnyatā* seem to correspond to two ends.

He mentions *Śūnyatā* from various point of view. Firstly, he quotes the *Sūtra* of King *Bimbisāra* who bids Buddha welcome to explain the voidness of person or *pudgala-śūnyatā*, the greater *Sūtra* of *śūnyatā* to explain the voidness of own-being or *dharma-svabhāva-śūnyatā*, and the *Sūtra* of the net of *Brahma* to criticise the fourfold

argument or *catuḥkoṭika* of 'is,' 'is not' both, and neither which concerns the matter of the world and self. The point of his criticism is that there is always an error in the argument which proceeds from a one-sided view, but is not carried through by the syntheistic dialectic. Every proposition or argument can be posited on its own merit, but when we examine the true nature of reality, such merit is nothing but merely partial and only perfected by the criticism of *śūnyatā*-relativism and of *prajñā-pāramitā*-dialectic. *Prajñā-pāramitā* here means the perfection of wisdom.

b. Three kinds of nihilistic *Śūnyatā*¹⁶⁾

This is his discussion from the point of view of the theory of knowledge. But secondly he discriminates his *śūnyatā*-theory from mere nihilistic *śūnyatā* and shows his earnest desire to defend the morality.

He mentions three kinds of nihilistic view: first, the one which negates the future fruit of good and evil deeds though perceives there is good and evil, negates the causal effect, though does not deny the existence of cause and effect, and negates future life, though does not deny the present life; second, the one which negates both result and cause, future and present, but does not deny everything; third, the one which denies everything and is utterly nihilistic. These are the so-called 'annihilationism' or *uccheda-vādas*.

c. The *Mahāyāna-śūnyatā*; the negation of negation and the foundation of morality.

But *Mahāyāna-śūnyatā-vādins* or *Mahāyānist's* voidness, he says, do not destroy things like that. They hold the relativism of *śūnyatā* and know that there is nothing in the world which is definite, but their argument is not for argument's sake, that is quite free from sophistry or *nisprapañca*. Their theory of knowledge is always established on the ground of morality and religious discipline. Their *Śūnyatā* is the outcome of 'ai' or love, while *śūnyatā* of the nihilist is not.

16) Ibid. pp. 193, 194

Goodwill or *maitrī*, compassion or *karuṇā*, sympathy (in joy) or *muditā*, and absence of impartiality or *upekṣā*, such as these four are no doubt immeasurable virtues or *apramāṇa*, but being only idealistic and subjective, their actuality is not certain and depends on circumstances. So, even these virtues, though they are really the way of purification, cannot be compared with the wisdom of true-*śūnyatā*, still less can such *śūnyatā* of nihilists.

The *śūnyatā* of wicked people is nothing but nihilistic. They talk *śūnyatā* with their mouth, but they make love, they are passionate, they are conceited, they are stupid, they deceive themselves. In other words, they do not experience it. The *Śūnyatā* of the Mahāyānist, on the other hand, undergoes the further stage of 'negation of negation' or *kukū-sanmai* or *śūnyatā-śūnyatā*. Nihilism is only onesided argument while Mahāyāna is syntheistic dialectic guided by morality. That is why the state of mind of the Mahāyānist is as undisturbable as the sky which cannot be spoilt by smoke or made wet by rain.

The people of Mahāyāna-*śūnyatā*, since they perform acts of charity, observe morality, practice meditation, are very kind, gentle, nice, and free. The Nihilists are just like country-people who, not previously knowing salt see noble people using salt during the meal and hear that the salt makes food tasty, and thinking that if the salt causes food to be tasty, then the taste of salt must be nice, and so eat a mouthful of salt, and screwing up the mouth blame the noble saying, 'How could you say that salt makes food tasty? The noble answers,' Stupid fellow! It is the measurement and moderation that makes food nice; how can you eat salt by itself' The stupid people hear the teaching of negation or *śūnyatā*, but without observing moral and religious works, they only wish to realize the theory of negation and become really wicked.

The criticism against the nihilist is also expressed in the Verses on Middle. He says such Nihilists destroy the causality, morality, and also convention of the world. They, being unable to understand the real meaning of 'negation of negation,' simply torture themselves

with this theory of Śūnyatā. They hurt themselves stupidly, just like anyone who is not yet skilled in incantation, will not succeed to catch a snake. Nāgārjuna came out of this difficulty by his theory of 'negation of negation' and the theory of two kinds of truth, that is, veiled or conventional truth (saṃvṛti-satya) and truth in the highest sense (paramārtha-satya).

He also says that "though void yet it is not ended, though existing yet it is not permanent; karma and its reward are not disappearing, this is called the Buddha's teaching;" that the "Great Sage preached the void, for the abandoning of false views, if one again holds the views that the void exists, this is not the teaching of the Buddha".

Nāgārjuna thus explaining the true-śūnyatā gives the eyes of criticism to morality to see the reality and equips the legs of moral conduct for the theory of knowledge to stand firm on its legs.

d. His criticism and the contemporary schools.

Nāgārjuna concludes this passage by saying that for anyone who enters into such three ways as Peḷā, Abhidharma, and Śūnyatā, there is no difficulty to solve the above seeming contradiction in Buddha's teaching, and the synthetic dialectic of Prajñāpāramitā is the real means of solving it. Because if one who, apart from this synthetic dialectic, enters into the way of Abhidharma, he will commit the error of 'affirmation,' and if he enters into the way of Śūnyatā, he will commit the error of negation, and if he enters into the way of Peḷā he will commit the error of both. His criticism is in fact that of Middle Way by catuḥkoṭika.

Therefore when these three ways are synthesized by the dialectic power of prajñāpāramitā, there is true aspect of the Mahāyāna theory within them. Thus Nāgārjuna, criticizing the method of other schools, digested them and synthesized them all into his system. And since the Abhidharma is that of the Vaibhāṣikas and the way of Śūnyatā is that of the Mahāsāṅghikas and of Āndhakas, and the way of Peḷā is perhaps that of Vibhajyas in South India, his criticism of the above three ways is the criticism of all the existing tendencies of his time among the Buddhist schools in India.

IV Negation and the Truth of Reality.

1. Dialectic nature of negative proposition.

His negativism is not a mere agnosticism but a criticism of theoretical reason. The negative proposition leads to a higher stage. The infinite reveals itself through negation. The dialectic nature of the negative proposition is most important in philosophy. Even in Logic, both subject and predicate is distributed in the universal negative proposition while in the universal affirmative proposition the predicate is still undistributed. This nature of the negative proposition is the real foundation of the higher affirmative proposition.

2. The three aspects of Śūnyatā.

a. Negativism and transcendentality.

From this we can see the meaning of Śūnyatā-theory. Nāgārjuna says that "Śūnyatā is the first truth of the reality and the innermost secrecy of the enlightenment and the only way to Nirvāṇa ; there is no other way than this."¹⁷⁾

I shall briefly show the three aspects of the Śūnyatā-theory of Nāgārjuna.

Firstly, it is the negation of the finite, complete, one-sided nature of the affirmative proposition, such as oneness or otherness, production or destruction, going or coming, permanence or non-permanence. Because of this nature of 'transcending' or 'elimination' or 'negation' which is another name of Śūnyatā, the Prajñāpāramitā can be called the Perfection of Knowledge. In the 'Eight Noes'¹⁸⁾ of the Verses on Middle this aspect can be noticed. Henceforth

¹⁷⁾ Ibid. p. 334 (Vol. XXVII)

¹⁸⁾ Happu or Eight-Noes, "Neither generation nor extinction, neither permanence nor cessation, neither identity nor difference, neither coming in not going out. He who can expound these issues will well put an end to diverting discussions. I bow my head in worship of Buddha, the best of all exponents."

Asaṅga regards these 'Eight Noes' as the nucleus of the Verses.

b. Negation of Negation.

Secondly, the Śūnyatā is not for the sake of Śūnyatā itself, it is only the method to penetrate into the unceasing reality. It is the process of the dialectic. Nāgārjuna says that 'Śūnyatā is also unattainable.' The 9th verse of Chapter XIII Karmakāraka-parīkṣā or Investigation of the Act and the Agent says: "The Great Sage preached the Void, for the abandoning of (false) views; if one again holds the view that the Void exists, he will be called unteachable."

c. Revelation of reality and Śūnyatā.

Thirdly, by the Śūnyatā the reality can reveal its true nature. That is why it is said that svabhāva-śūnyatā or the voidness of own-being is for the 'revelation of absolute reality'. In Chapter XVIII Mahāyāna of the Sūtra of Prajñāpāramitā,¹⁹⁾ 18 kinds of Śūnyatā are explained and every Śūnyatā is founded on the true nature of reality. The Śūnyatā is the method for the attainment of dharmatā or the actual nature of things. After the elimination of the finite partial view of affirmation the elimination itself will also be eliminated. It is devoid of thought-construction or nirvikalpa. Thus negating two extremities it is equated with Middle Way. By these 18 śūnyatās one can save others with great sympathy. One who attaches merit to his own virtues is liable to fall just like fire in hay is easy to extinguish, but one who grasps the Śūnyatā cannot be shaken just like water, if it burns, nothing can extinguish it.

d. All embracing power of Śūnyatā.

The reason why Bodhisattva can hold the firm belief in the truth of reality of things, which have non-origination (anutpattika-dharma-kṣānti) is because of the constructive and synthetic nature of Śūnyatā. In Chapter XXIV Arya-satya of the Verses on Middle, it is said that "by this Śūnyatā everything can be perfected; if one departs from this Śūnyatā, nothing can be perfected."

¹⁹⁾ Ibid. p. 393 ff. (Vol. XLVI, XVII)

3 Abstracted ideas and the immediate actuality.

The relativism of this Śūnyatā-criticism is clearly noticeable in his revealing the dharmatā by negating the realistic view of the people about our ideas, such as going, the gone and the goer (in Chapter II); seeing, the seen (or object) and the seer (III and XIV); passion, things exciting passion and the passionate (VI); burning, the burnable and fire (X); sense, perception, the object and the agent (IX); action, deed, and the agent (VIII); the cause, the result, and the cause of the cause (VII); characteristic, the characterised, and the characteriser (V).²⁰⁾

The idea of subject cannot exist apart from the object, and both cannot exist apart from the actuality. These are the ideas which are only the abstraction of reality but not the reality itself. They exist as psychological abstractions but they are not the reality itself. What Nāgārjuna intended to reveal is the directness of dharmatā. But he sometimes mixes what is psychological and what is logical, and consequently gives the impression of confusion to the people who do not know the whole range of his theory.

4 Śūnyatā and Middle Way.

Therefore, the theory of the existence of the effect in the cause or satkāryavāda and the non-existence of the effect in the cause or asatkāryavāda are only a one-sided view, the real nature of dharmatā cannot be expressed by such a one-sided view, both are partially true but not complete. The object of Nāgārjuna's śūnyatā-relativism is to remove this partiality and raise both to a higher degree. That is why for him even the idea of Tathāgata, or of Nirvāṇa is not real if it be isolated from the actuality. It has only a relative value. If there is no attribution of reality to Nirvāṇa and no withdrawal of

²⁰⁾ The Verses on Middle (see footnote 13) Chapter II The Going and Coming; Chap. III The Six Senses; Chap. XIV The Union; Chap. VI The Passions and the Passionate; Chap. X The Burning and the Burnable; Chap. IX The Person; Chap. VIII The Act and the Agent.

samsāra, not the finest distinction is in thought found between them. The Mahāyānist live in and through their own actual life and realize that there is in ultimate sense no difference between samsāra and Nirvāṇa.

Buddha says in the Āgama:²¹⁾ "He who sees dependent happening sees Dharma; he who sees Dharma sees dependent happening;" "He who sees Dharma sees me (Buddha); he who sees me (Buddha) sees Dharma." In the same wording, it will be said that he who sees Śūnyatā sees Middle Way; he who sees Middle Way sees Śūnyatā; and that he who sees Śūnyatā and Middle Way sees the truth of Interdependence, Dharma and Buddha.

The reality reveals itself only when people do not cling to the abstracted realities but see it in an immediate actuality.²²⁾ For him the passing show of interdependent-origination or pratītyasamutpāda itself is the reality and the Middle Way or madhyamā-pratipad²³⁾ is the method to intuition and penetration of it. (1939. 2. 20)

21) Majjh. No. 28 Mahāhatthipadopama-sutta Vol. I p. 191. Saṃy. XXII 87 Vakkali Vol. III p. 120.

22) Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture by Daisetz T. Suzuki, p. 235 "With Zen all these are swept aside as something veiling our insight into the nature of life and reality. Zen leads us into a realm of Emptiness or Void where no conceptualism prevails, where rootless trees grow and a most refreshing breeze sweeps all over the ground." Kyoto 1938.

23) Nāgārjuna describes every possible two ends and Middle Way and connects this Middle Way with the truth of non-duality or advaya of Prajñāpāramitā and shows that the pratītyasamutpāda is dharma. See Ibid. p. 370 (Vol. XLIII)

DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉE DE BODHISATTVA

Par

RYUJO YAMADA

Professeur à l'Université Impériale de Tôhoku

1. Bodhisattva, comme l'Idée centrale du Grand Véhicule.

Le boudehisme du Grand Véhicule a été perfectionné par Nâgârjuna et Vasubandhu. Après être devenu la base du bouddhisme chinois, le Grand Véhicule a fleuri merveilleusement au Japon. Le bouddhisme du Petit Véhicule a été appelé, par les partisans du Grand Véhicule, le véhicule des Śrâvakas (auditeurs). Et le Grand Véhicule correspond au véhicule des Bodhisattvas. Assurément l'appellation de "petit véhicule" ne vient pas des partisans du bouddhisme d'Âgama et des Écoles. Le Petit Véhicule, c'est-à-dire le bouddhisme d'Âgama et des Écoles, qui voyait se développer le Grand Véhicule, s'est efforcé à nier l'authenticité de l'enseignement de celui-ci, et a prétendu lui-même être l'authentique bouddhisme. Une telle opposition était une étape nécessaire au cours du développement du bouddhisme. D'après la doctrine primitive de Bouddha, ce qu'on appelle Petit Véhicule, n'est certainement pas petit; le Grand Véhicule n'est pas non plus une fausse doctrine qui pervertit l'enseignement de Bouddha. Au contraire, tous les deux ont contribué à faire épanouir le véritable esprit de Bouddha et à le développer dans la même direction. Le but de ma thèse est de démontrer comment le système de Bodhisattva considéré dans le sens du Grand Véhicule, s'est développé à partir de Śâkyamuni.

Bodhisattva est un mot qui représente l'idée maîtresse du Grand Véhicule. Tous les caractères particuliers du Grand Véhicule sont contenus dans le mot Bodhisattva; la "Prajnâ" est la sagesse que

les Bodhisattvas veulent obtenir; les "Daśabhūmis" sont les différentes étapes de leur pratique; les six "pāramitās" sont les actions des Bodhisattvas.

Dans le "Tripiṭaka," on trouve les titres des Sūtras comme Daśabhūmiśvara-sūtra, Bodhisattvabhūmi, Bodhicayāvatāra, etc., avec lesquels on explique les étapes et les actions des Bodhisattvas. Dans la traduction chinoise, il y a tellement de fois le mot Bodhisattva, dans les titres des Sūtras, que je suis incapable de les compter. L'article de L. de la Vallée Poussin dans l' "Encyclopædia of Religion and Ethics," le livre de Charles Eliot, "Hinduism and Buddhism" et plus récemment "Bodhisattva Doctrine," thèse offerte en 1932 à l'Université de Londres par Har Dayal sous la direction du professeur R.L. Tournier, constituent des études très importantes sur le Bodhisattva. Dans l'étude du Bodhisattva, ce qu'il y a de plus important, ce n'est pas tant l'étude du mot "Bodhisattva" que celle des différents noms des Bodhisattvas que l'on rencontre un nombre incalculable de fois dans les livres sacrés du Grand Véhicule. Je crois que pour bien comprendre tout ce qui est contenu dans l'arrière-scène du Grand Véhicule, le meilleur moyen est de préciser les différentes significations des noms "Bodhisattvas," tels que Mañjuśrī Bodhisattva, Samantabhadra Bodhisattva, etc.

Tous les différents noms donnés aux Bodhisattvas sont, en fin de compte, des noms figurés; ce ne sont pas les noms des hommes réels, mais des noms imaginaires basés sur la bonne foi des hommes. Plus tard, dans le Grand Véhicule, on donna le nom de Bodhisattva même à certains illustres savants historiques, comme le grand savant Nāgārjuna des Indes et Dharmarakṣa de Touen-Houang de Chine, traducteur des sūtras en langue chinoise. Au Japon, Gyōgi (行基), que tout le monde connaît, était aussi appelé Bodhisattva. Exception faite de ces savants du Grand Véhicule, les Bodhisattvas propres ont deux marques caractéristiques; ils ont pour mission, à titre de représentants de Bouddha, de conduire et de sauver les hommes, mais ils ont aussi une autre signification des personnes dirigées.

Les Daśabhūmis des Bodhisattvas où l'on explique les actions

et les étapes de la pratique et où l'on indique la voie aux disciples. Il y a trois espèces des Daśabhūmis : la première est enseignée dans Prajñāpāramitā-sūtra, la deuxième dans Mahāvastu, la troisième dans Avatamsaka-sūtra. Quand on considère cette triple distinction, on peut voir dans la première théorie des Daśabhūmis l'union des différentes étapes qui conduisent à l'état d'Arahat et de celles qui mènent ensuite états de Paccekabouddha, de Bodhisattva et de Bouddha successivement ; puis on aperçoit dans la deuxième espèce l'idée de Bodhisattva qui, avait des relations spéciales avec les naissances antérieures de Bouddha ; enfin, on devine aisément que la troisième espèce des Daśabhūmis est développée des deux premières théories, et porte une marque caractéristique du Grand Véhicule. Sous cet aspect, on ne peut douter que les Dasabhūmis, considérés comme différentes étapes qui conduisent à l'état de Bodhisattva, n'aient leur origine dans le bouddhisme des Écoles, c'est-à-dire du Petit Véhicule.

* * *

Mais comment établir la théorie qui soutient que les Bodhisattvas agissent comme représentants de Bouddha ? Si l'on considère la succession des étapes de la pratique, la théorie concernant les Bodhisattvas marche ou procède parallèlement à celle des Arahats ; c'est une imitation de la voie des Arahats du Petit Véhicule. Malgré cela, quant à l'effet, l'Arahat est inférieur à Bouddha tandis que le Bodhisattva a obtenu une position qui remplace Bouddha et aide à Bouddha. Mais s'il n'y avait pas de différence essentielle entre le Bodhisattva et l'Arahat, je pense qu'il eût été inutile de tracer différentes voies de la pratique. La raison de cet antagonisme entre le Bodhisattva et l'Arahat se trouve dans le fait que l'un poursuit la voie des auditeurs (Śrāvaka), c'est-à-dire au bouddhisme des disciples, et que l'autre marche dans la voie des Bodhisattvas ou des maîtres. En ce sens seulement on peut comprendre que l'idée des Bodhisattvas occupe une place supérieure à celle des Arahats. Maintenant il se présente une difficulté d'expliquer comment l'idée du Bodhisattva est apparue au sein du bouddhisme d'Āgama qui prêchait la voie de

l'Arahat, et d'autre part dans le bouddhisme des Écoles, comment cette idée est parvenue à une position supérieure à l'Arahat, pour en faire sortir la doctrine des Bodhisattvas du Grand Véhicule.

2. Le Bouddha du Souvenir.

Pour répondre aux questions précédentes il est nécessaire de penser à la mort du Bouddha historique. Car les origines du Bodhisattva ne pouvaient être étrangères au Bouddha historique. Si l'on examine les passages qui expliquent l'état du Bouddha avant et après sa mort, on ne peut pas nier que ces livres ne nous transmettent un fait historique lorsqu'ils relatent son voyage de Vesali à Kusinârâ, le fait d'être tombé malade à Pâvâ, ses derniers enseignements à ses disciples, sa mort, l'affliction de ses disciples, sa crémation et la dispersion de ses cendres. Après la mort de Bouddha eut lieu la réunion des anciens pour empêcher un parti adverse. On peut admettre que la relation de ces faits soit historique; mais on ne peut y découvrir les origines du Bodhisattva.

L'idée de Bodhisattva ne s'est pas montrée à la surface dans la période qui suit la mort de Bouddha. Certains savants affirment l'existence de l'idée de Corps d'Essence (法身) qui remplaçait Bouddha et ils citent comme preuves les mots comme "Dhammakâya, Dhammabhûta, Brahmabhûta" qu'on trouve dans D. 27. Agañña suttanta (D. III. P. 84). Je ne pense pas que cette théorie du Dhammakâya dans la bouddhologie ait ses origines dans ces temps-là, parce que dans ce suttanta on ne mentionne pas les différences des hommes par les castes; on soutient seulement que l'homme supérieur est celui qui réalise le Dhamma, et, dans ce cas, on s'est servi du mot "Dhammakâya." Dans les temps d'Âgama on ne connaissait pas encore le Dhammakâya (Corps d'Essence) comme un des trikâyas du Bouddha.

Après la mort de Bouddha on ne conserva que deux des trois trésors: le dhamma et le samgha. Comme le bouddhisme est la religion qui a pour centre le Bouddha, on ne pouvait cesser de le vénérer. En effet, on n'avait point d'autres Bouddhas tout de suite après sa mort, et la dévotion se concentra uniquement dans le sou-

venir du Bouddha qui venait d'être enterré. D'après le Mahâ-parinibbâna suttanta, on élevait déjà des Stûpas en même temps qu'on vénérât les quatre places sacrées : celle de sa naissance, Kapilavatthu et celle de son Eveil, Buddhagaya, celle de son premier sermon, Benares et celle de sa mort, Kusinârâ.

Au Bouddha du souvenir, objet de la ferveur religieuse de la communauté des disciples, on ajouta avec les années des caractéristique d'un homme surnaturel comme c'est le cas de tous les fondateurs des religions. Déjà aux temps d'Âgama, dans Dîgha et Majjhima, existaient les Sutras qui tiraient leurs titres des "32 caractères physiques" (三十二相) et supérieurs à ceux d'un homme ordinaire, que possédaient le saint roi Cakkavattî et le Bouddha. Dans le Sutta Nipâta, v. 670, le mot "lakkhaṇa-mantâ" est expliqué comme lakkaṇānamca vedānamca, ce qui nous prouve que la connaissance de ces caractères était déjà ancienne. On sait encore que ces 32 caractères furent empruntés au brahmanisme avant d'entrer dans le bouddhisme. Plus tard on en compte même 80 (八十種好) et en outre 18 caractères moraux. (十八不共法).

Quelque développée que fût cette tendance, les disciples n'arrivèrent pas aux Corps d'Essence (Dhammakâya), en partant du Bouddha du souvenir ou du Śākyamuni mort. Ils continuèrent de vénérer le Bouddha unique.

3. Commencement de la Vénération des Bouddhas.

Dans les livres d'Âgama, on parle de plusieurs Bouddhas, mais l'objet de la vénération fut uniquement le Bouddha du souvenir. Ses dernières paroles : "Attasaraṇaṁ Dhammasaraṇaṁ," (il faut se réfugier en soi, il faut se réfugier dans le Dhamma), enseignement que la loi aperçue par le Bouddha réveillé est une vérité éternelle qui ne peut être changée ni dans le passé ni dans l'avenir. La voie des anciens est celle par laquelle les Bouddhas sont passés (S. xii, 65-22, S. II. p. 106). Ces paroles font supposer qu'il y a eu aussi des Bouddhas avant Śākyamuni. C'est par cette croyance qu'on a découvert les Bouddhas du passé et qu'on a pu aussi sans difficulté découvrir les

Bouddhas de l'avenir. Les sept Bouddhas du passé qui existaient dans les époques anciennes, se fondaient également sur la même loi éternelle (dhamma), soutenus par la croyance du kalpa (劫波) qui était alors admise par tout le monde. Le Stûpa de Bharhut nous montre les noms des Bouddhas du passé qui existaient déjà parmi les bouddhistes au troisième siècle avant Jésus-Christ. Le dernier de ces 7 Bouddhas est Śākyamuni de la famille des Gotamas ; les trois qui lui précèdent sont par ordre Kassapa, Konâgamana et Kakusanda, tous issus de la famille des Kassapa. Les trois autres sont par ordre Vessabhû, Sikhî et Vipassî, tous sortis de la famille des Koṇḍañña. Je crois qu'il faut les faire remonter jusqu' à Mahâkassapa, le premier grand disciple de Bouddha et à Aññâta Koṇḍañña, le premiers converti à Benarès. Les noms du Bouddha de l'avenir, comme Ajita et Metteya, dérivent des disciples historiques, qui s'appelaient Ajita et Tissa Metteya dans Pârâyaṇa Vagga de Sutta Nipâta. Mais si l'on compare les noms de tous les Bodhisattvas du Grand Véhicule avec les noms de ces Bouddhas du passé, on peut saisir facilement de divers aspects de l'idéal de Bodhisattva, mais on ne trouve pas les noms historiques des disciples de Bouddha comme Kassapa et Koṇḍañña. Pour la même raison il est évident que la nature des Bodhisattvas est différente de la nature des Bouddhas de l'Avenir et des Bouddhas du Passé. Ainsi les disciples avaient découvert les Bouddhas du passé et ceux de l'avenir ; mais tant qu'ils ne découvraient pas les Bouddhas du présent, l'objet de leur croyance se bornait au Bouddha du souvenir, à l'unique Bouddha ou à Tathâgata (如去).

Les premiers disciples vénéraient des symboles au lieu des statues de Bouddha. Ils vénéraient l'Eveil, l'arbre de l'éveil (菩提樹 tilleul) comme symbol de l'Éveil ; la roue de la loi (輪寶), comme le Bouddha prêchant le Dhamma ; le Stûpa, comme le Mahâparinibbâna (la mort), non qu'ils fussent incapables de faire des statues, mais parce qu'ils avaient toujours présent devant les yeux le Bouddha qui avait vécu.

Comme les bouddhistes d'Âgama, les bouddhistes des Écoles avaient la même tendance à vénérer l'unique Bouddha. Quoiqu'ils

vénérassent les Bouddhas du passé, ils n'étaient pas capables de voir les Bouddhas du Présent, comme c'est le cas du Grand Véhicule; ils ne vénéraient donc que l'ombre, la projection du Bouddha qui avait réellement vécu. La caractéristique du bouddhisme des Écoles réside dans le perfectionnement du bouddhisme des disciples. L'Arahat (homme digne de recevoir des dons) était une épithète du Bouddha, c'était un homme qui avait obtenu l'Éveil complet et parfait. Aussi n'importe quel disciple pouvait-il devenir Arahat et en réalité il y en avait qui étaient devenus Arahats. C'est là le sens qu'on donnait au nom d'Arahat à l'époque d'Âgama, tandis qu'aux temps des Écoles il ne désignait qu'un état idéal des disciples, et non pas du Bouddha maître. Mais Arahat et Bouddha avaient la cause commune basée dans la sagesse. Seulement on pourra comparer la sagesse du Maître à l'or pur et celle du Disciple à l'argent pur. Voilà accompli le développement du bouddhisme des disciples.

Le bouddhisme des Écoles remonte aux temps du roi Asoka, le Constantin du bouddhisme. D'après la tradition de "Samantapāsādikā" etc., le deuxième concile eut lieu sous le règne de Kāla-Asoka, à peu près cent ans après la mort de Bouddha, quoiqu'il fût occasionné par dix questions peu importantes à l'égard du Vinaya, il avait pour but de conserver l'orthodoxie du bouddhisme. Une autre tradition, la tradition spéciale du sud, témoigne du troisième concile qui eut lieu sous le règne du roi Asoka, 218 ans après la mort de Bouddha. La tradition du nord nous fournit que des renseignements sur les cinq questions portant sur la nature des Arahats, qui divisèrent le concile en deux camps opposés entre l'école du Mahāsamghika (la Majorité; 大衆部) et l'école du Sthavira (les Orthodoxes; 上座部): le parti orthodoxe, c'est-à-dire le Sthavira voulait transmettre les Dhammas sans aucun changement; l'autre parti, le Mahāsamghika paraît-il, était plus attaché à la personnalité de Bouddha qu'au Dhamma. En tout cas ni l'un ni l'autre n'étaient pas arrivés à trouver les Bouddhas du Présent.

4. Le Bodhisattva dans les Jâtakas.

Il est certain que l'enseignement du Bouddha fut transmis par les disciples, mais ce que les traditions concernant les conciles nous racontent de la formation et du développement du Tripiṭaka, n'est pas conforme à la vérité historique. Après la mort du Bouddha, son enseignement fut transmis d'un disciple à un autre dans les environs du Gange. C'est sans doute pendant cette période, que l'on entreprit de réunir les enseignements de Bouddha dans des recueils de Sûtra, tels que le Sutta Nipâta, dont le titre seul nous invite à le classer parmi les plus anciens qui nous sont connus. Les dénominations de "Kubunkyô" (九分經) et de "Jûnibunkyô" (十二分經) nous font entrevoir là-dedans quelques essais de classifications, dont les quatre Âgamas et les cinq Nikâyas marquent des stades plus récents avec des empreintes d'un nouveau principe. De pareilles compilations ne tardèrent pas à se faire dans chacune des branches subdivisées des deux Ecoles signalées plus haut, non seulement des Sûtras, mais encore des Vinayas et des Abhidhammas qui s'étaient formés parallèlement. Ces trois catégories de documents constituèrent le Tripiṭaka, auquel vint s'ajouter avec le temps tout ce qui fut ramassé à la suite : histoires, relations de voyages, commentaires, lexiques, encyclopédies, etc., pour réaliser enfin la grandiose collection de "Daizôkyô" (大藏經).

Les classifications antérieures au bouddhisme des Ecoles, autant qu'on peut le conjecturer par les renseignements relatifs au "Kubunkyô" ou au "Jûnibunkyô," renfermaient les titres de Jâtakas. Que les Jâtakas remontent plus haut que la classification de l'Âgama, dans lequel ils se trouvent rangés à présent, c'est ce que l'on constate dans le Kuddaka Nikâya, car les anciens matériaux qui ont échappé à la compilation des Nikâyas sont conservés dans ce recueil. En outre, les sculptures du troisième siècle avant Jésus-Christ, où l'on reconnaît des sujets puisés dans les Jâtakas, nous prouvent que ces légendes existaient déjà à cette époque.

Les Jâtakas, pris au sens le plus large, ne sont autres choses que

des légendes fort anciennes, dont Bouddha lui-même s'est servi très probablement dans ses sermons, pour expliquer les causes et les raisons de certains événements. Mais les Jātakas proprement dits, dont on conserve encore 547 pièces, racontent de divers incidents dans les précédentes vies de pratique de Bouddha et ne sauraient, je pense, être sortis de la bouche de Bouddha, mais plutôt ramassés après sa mort et complétés au cours du temps.

Quelles sont alors les vraies causes de la formation des Jātakas ? Après la mort de Bouddha, la vénération pour lui n'a cessé de s'accroître parmi les fidèles ; on était de plus en plus convaincu qu'une grande personnalité comme Bouddha n'eussent pu surgir sans se faire annoncer par des signes remplis de sens merveilleux. La vie de pratique de quelques années que Bouddha aurait exercée d'après la tradition ne devrait pas suffire à préparer son Eveil sans précédent. Si son éveil fut réel et complet, c'est que la pratique de charité qui l'avait précédé fut nécessairement plus étendue et plus profonde qu'on ne le supposait d'ordinaire. Comme on trouvait trop courte sa pratique de quelques ans, on lui supposa alors plusieurs vies dans ses existences précédentes. Dans les Jātakas on raconte la pratique des vertus accumulés et de la charité répandue du Bodhisattva qui dura de longues années.

Si les Bouddhas du passé étaient les projections de Śākyamuni, on pourrait dire que les vies précédentes de Bouddha narrées dans les Jātakas, représentent l'époque de la formation de Śākyamuni projetée dans le passé. La base des Bouddhas du passé est l'immutabilité du Dhamma (Dharma). La base des vies précédentes de Śākyamuni est la loi de causalité ou les Kammas (Karmas).

Les écoles du Mahāsaṃghika, qui tenaient beaucoup au Bouddha humain, ne pouvaient négliger les Jātakas. Une de ces écoles, nommée Lokottaravādī, a donné une biographie du Bouddha, intitulée " Mahāvastu, " qui a, en effet, l'apparence d'être formée principalement des Jātakas et sert d'un bon exemple pour prouver leur importance dans le groupe du Mahāsaṃghika.

Dans les Jātakas on appelle " Bodhisattva " le Bouddha avant

l'éveil. C'est surtout pour cette raison que l'on ne trouve dans les Jâtakas qu'un seul Bodhisattva. Au cours de sa pratique (*shugyō* 修行), cest-à-dire à partir du temps de sa naissance dans une famille royale à Kapilavatthu, jusqu'à l'illumination, il doit être appelé Bodhisattva. Cette vie de Bodhisattva doit être divisée en deux périodes. La première est sa vie de famille. La seconde commence avec son départ de la famille. Sa personne reste toujours la même à travers ces plusieurs vies. Mais le Bodhisattva est surtout en étroite liaison avec sa vie familiale. Ces circonstances ont donné de l'influence sur l'idée de Bodhisattva dans le Grand Véhicule. On s'explique par là très bien le sens du mot Bodhisattva défini par Childers : "A being destined to attain buddhaship." Ceci nous rappelle clairement le Bodhisattva des Jâtakas.

La Mahâyâna (le grand véhicule) compte trois véhicules (le triyâna) : Śrāvaka, Pratyekabuddha et Bodhisattva.

Le premier véhicule est un enseignement qui mène à l'état d'un Arahat ; le deuxième véhicule, à l'état d'un Pratyekabuddha. Comme je l'ai dit plus haut, les Bodhisattva du Grand Véhicule sont les représentants du Bouddha, ils sont nombreux, et en tant qu'êtres vivants, "Sattvas," qui aspirent à la "Bodhi," ils doivent passer par des étapes religieuses (Daśabhūmis) pour arriver au but. Celui qui pratique la vie idéale de Bodhisattva du Grand Véhicule, il a droit au titre de Bodhisattva.

Les six Pâramitas qui sont devenus les voies des Bodhisattvas, conseillent d'abandonner le bouddhisme formaliste des Ecoles. L'enseignement central du Prajñâpâramitâ Sûtra qui comprend 600 volumes se résume dans les six pâramitâs.

Le bouddhisme de l'Âgama ne fait aucune mention des trois véhicules du Mahâyâna. Dans le Parinibbâna suttanta de D. 16 (D. II. p. 142) on trouve trois catégories de vénérables : 1) Tathâgata, Arahat, Sammâsambuddha ; 2) Pacceka Sambuddha ; 3) Cakkavattî. Ils méritent d'être vénérés avec des Thûpas (Stûpas.) bâtis en leur honneur. Mais ils sont absolument différents des Triyâna du Grand Véhicule. Dans l'Âgama, l'Arahat n'est pas un disciple, mais un

Bouddha, tandes que le Bodhisattva ne représente qu'une des vies précédentes du Bouddha.

Dans le Grand Véhicule, au contraire, le Bodhisattva n'est pas le Bouddha dans une de ses vies précédentes, mais seulement un disciple qui mène la vie de pratique. L'Arahat qui n'avait pas le sens de disciple désigne ici un disciple au sens du Petit Véhicule. Le Bodhisattva qui était seulement un état dans les vies précédentes de Bouddha (c'est-à-dire un Bouddha dans la pratique) s'est changé dans l'état de disciple au sens du Grand Véhicule. Par conséquent la Śrāvakayāna est devenue la voie de l'Arahat; de même le Paccekabuddhayāna et le Bodhisattvayāna sont devenus la voie du Paccekabuddha et celle du Bouddha respectivement. Tous ces états constituent le Triyāna du Grand Véhicule qui s'est développé de l'Āgama.

Ce changement des idées à l'égard du Bodhisattva a réalisé ce qu'on appelle le Grand Véhicule et a pour résultat de mettre l'Arahat dans une position inférieure au Bodhisattva, en en faisant l'idéal du Śrāvakayāna. Pour comprendre l'origine du Bouddhisme du Grand Véhicule, il faut baser nos recherches sur l'étude du développement de l'idée de Bodhisattva. Cela nous donne la clef pour prouver l'orthodoxie du Grand Véhicule, lequel semblerait être né spontanément en opposition avec le bouddhisme des Écoles.

5. Changements de l'idée de Bodhisattva.

Comment d'un Bodhisattva unique sont sortis plusieurs Bodhisattvas? C'est la première question à laquelle il faut répondre. Dans la tradition des Bouddhas du passé, par exemple, le 14^{ème} Dīgha Nikāya Mahāpadāna suttanta, tous les Bouddhas du passé mènent une vie semblable à Śākyamuni. Puisque ces Bouddhas du passé ressemblent à Śākyamuni, chacun d'eux doit nécessairement avoir auparavant une vie de pratique, celle d'un "Bodhisattva." Delà plusieurs Bodhisattvas que l'on voit établis désormais. D'autre part, un seul Bodhisattva reçoit successivement plusieurs vies avec diverses figures, ce qui donne une autre raison qui explique la pluralité des Bodhisattvas. Ainsi constitués, ces plusieurs Bodhisattvas étaient re-

connus par l'Āgama, mais n'étaient pas traités en égaux avec le Tathāgata, l'Arahat, le Paccekabuddha et le Cakkavattī. Pour arriver à une position notable dans le Grand Véhicule ils avaient besoin de toute une spéculation du bouddhisme des Écoles.

Le bouddhisme des Écoles ne changea rien à l'idée de Bodhisattva conçues par l'Āgama, des Bodhisattvas représente toujours un état de la vie précédente du Bouddha, qui conserve les mêmes caractères physiques et moraux supérieurs aux êtres humains.

Mais un pas fut fait dans la conception de Bodhisattva par le Mahāsaṃghika, celle des Écoles qui attachait de l'importance aux Jātakas, faisant de la personnalité de Bouddha l'idée centrale, en laissant au second plan le Dhamma cher au Sthavira.

Dans les Jātakas, comme je l'ai déjà expliqué, le Bouddha est l'effect des actes méritoires de ses vies précédentes. L'idée fondamentale du Jātaka est le Karma ou la loi de causalité du bien et du mal. Maintenant il faut chercher le motif qui a rendu nécessaire la vie de pratique des Bodhisattvas. La vie de pratique a, chez Śākyamuni, pour but de détruire les souffrances produites par la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort. Mais, les Bodhisattvas du Grand Véhicule qui obtiennent plusieurs naissances par leur propre volonté ne comportent pas les souffrances de la vie et de la mort. Les Jātakas pourraient expliquer la vie de pratique des Bodhisattvas par la loi de causalité du bien et du mal ; mais le motif de cette vie de pratique, on doit le chercher ailleurs. Il s'agit ici de détruire toutes les souffrances des hommes et des êtres.

L'*Ibushūrinron* (異部宗輪論), ouvrage de Vasumitra, raconte comment les Bodhisattvas vont à l'enfer par leur libre volonté, avec un Vœu (Prāṇidhāna) spécial de sauver tout le monde. Comme je l'ai dit auparavant, les Bodhisattvas deviennent Bouddhas après avoir accompli leur vœu et leur pratique. Mais si l'on remonte de l'effet au motif de la vie religieuse de Śākyamuni, on arrive à ce vœu même ; il fournit simplement un exemple de vie religieuse réalisée aux Indes, il y a environ 2.500 ans. Grâce à cette théorie du vœu, on part du Bouddha historique et arrive au Bouddha universel. Les

bouddhistes qui vénéraient le Bouddha historique, le Tathâ-gata (如去), ont ainsi découvert les Bouddhas du présent, les Tathâ-âgata (如來). Leur culte s'est étendu au delà du Bouddha historique, des Bouddhas du passé et de l'avenir qu'il connaissaient jusque là, et permet dès ce moment de revoir les Bouddhas du présent qui les remplissent d'une joie ineffable.

6. Les Bouddhas du Présent et les Bodhisattvas du Grand Véhicule.

Comme on le voit dans le D. 23, Siṅgalovâda suttanta, il y avait des fidèles qui s'imaginaient des Objets Saints dans chacun des six points cardinaux. Par cette théorie ils auraient pu arriver à la découverte des Bouddhas du présent, mais ce n'était pas le cas en réalité.

Les premiers disciples, qui avaient pour centre de leur culte le Śâkyamuni historique, n'arrivèrent pas à l'idée des Bouddhas du présent. Seule la théorie qui avait pour base "le vœu de devenir Bouddha," a permis de découvrir les Bouddhas du présent. Ainsi, c'est le vœu des Bodhisattvas, qui nous a amenés d'un seul Bouddha à plusieurs Bouddhas.

Il y a encore une autre question importante : Comment d'un seul Paccekabuddha est-on arrivé à plusieurs ? Mais comme c'est une question trop spéciale, je n'en parlerai pas ici. Or, les Bouddha du passé et de l'avenir sont aussi devenus de plus en plus nombreux. Autrefois il n'y avait que sept Bouddhas du passé et un Bouddha de l'avenir, Maitreya. Ils tiraient leurs noms des personnages contemporains du Bouddha. Mais, plus tard, on ne tenait plus obligatoire de nommer les Bouddhas ainsi multipliés d'après les personnages historiques, on leur a choisi les noms parmi des mots qui expriment divers aspects de l'idéal bouddhiste, tels que lumière, force, vertu, etc., qui se sont développés à l'infini. Ces développements suggèrent de nombreuses questions compliquées qui ont des relations avec l'extérieur et l'intérieur du bouddhisme tant dans les temps que par les lieux. L'hypothèse apportée par quelques savants qu'il faut

chercher dans un ancien culte du soleil les origines de ces Bouddhas du présent, n'atteint pas la vérité historique. On ne pourrait nier des influences du Viṣṇu, ou Śivatou de la Bhakti, ces divinités conçues par le Brahmanisme ou les Hérésies, sur l'Amida qui compte parmi les plus illustres des Bouddhas du présent ; mais il n'y a aucun lieu de les faire dériver des pensées religieuses iraniennes. La parenté supposée entre le culte du soleil et les noms lumineux des Bodhisattvas ou des Bouddhas du présent se réduit en dernière analyse à la similitude de toutes les pensées primitives qui veulent voir leur idéal entouré de symboles éclatants. Aussi ne faut-il pas chercher les origines des Bodhisattvas et des Bouddhas du présent en dehors du bouddhisme, mais là-dedans, voire même dans l'idée de vœu qui s'est formée déjà au sein des Écoles.

Quant au Bouddha de l'avenir, qui était connu sous le nom de Maitreya dans la période qui suivait la mort de Bouddha, il se réservait une Terre Pure appelée "Tusita" ; le Bouddha Śākyamuni en qualité de Bodhisattva dans ses vies précédentes, aurait habité le ciel "Tusita," avant de descendre au château de Kapilavatthu dans le sein de sa mère. J'entrevois ici la raison, pourquoi Maitreya est devenu roi de la terre pure "Tusita." Puisque le Bodhisattva est un état qui doit devenir Bouddha à l'avenir, c'est bien naturel que sa résidence soit la Terre Pure du Maitreya.

Les Bodhisattvas ont ainsi engendré non seulement le Bouddha de l'avenir, mais encore les Bouddhas du présent. Ce sont des êtres qui ont comme but la Bodhi ou l'Eveil ; la Bodhi n'est pas autre chose que la prajñā (sapience). Or d'après le Sūtra Prajñāpāramitā, la Prajñā est la mère de Bouddha (佛母). Par l'intermédiaire de celle-ci, les Bodhisattvas qui en font une de leurs vertus, sont entrés dans des relations intimes avec les Bouddhas du présent. Les uns et les autres se sont développés parallèlement, les premiers comme maîtres et les derniers comme disciples. Les Bodhisattvas du Grand Véhicule étaient, en effet, des chercheurs de la Prajñā : Avalokiteśvara Bodhisattva et Samantabhadra Bodhisattva, par exemple, ont servi de modèles aux disciples laïques ou religieux. Sans cette idée de

Bodhisattva, on ne serait jamais parvenu à découvrir les Bouddhas du présent.

On se rappellera pourtant que j'ai parlé plus haut des Bodhisattvas comme des représentants de Bouddha, ce qui nous oblige de leur reconnaître la qualité de maîtres, tandis qu'ici, ils se montrent en tant que disciples, d'après le sens particulier donné par le Grand Véhicule. Comment pourrions-nous échapper à une pareille contradiction qui saute aux yeux. Il faudra pour cela distinguer diverses phases de l'idée de Bodhisattva, au moins deux aspects : celui des Jātakas et celui du Grand Véhicule, et constater que l'ancienne idée de Bodhisattva comme maître était pour ainsi dire étrangère au Grand Véhicule. Voici l'ordre supposé de ces changements. Le mot Bodhisattva désigna d'abord le Śākyamuni historique avant son Eveil. On se l'imagina alors sous forme d'un ascète pratiquant qui n'avait pourtant aucun maître. Mais plus tard aux temps de l'Agama, ce mot prit un autre sens et indiqua les vies précédentes du Bouddha Śākyamuni qui s'incarnèrent bientôt en ce qu'on appelle Bouddhas du passé. On attribua ensuite à ces Bouddhas du passé les vies précédentes qui reçurent également les noms de Bodhisattvas, comme on les trouve dans les Jātakas. Les Bodhisattvas ainsi conçus étaient les maîtres de Śākyamuni, en ce sens qu'ils lui enseignaient les Dhammas des anciens sages, ce qui constitue justement leur raison d'être. Or, ces Bouddhas du passé avaient besoin des maîtres durant leur vie de pratique, contrairement au sens primitif de Bodhisattva où l'idée de maître était absent. Ainsi les Bodhisattvas des Jātakas ont acquis la qualité de disciples, sans toutefois perdre celle de maîtres. L'idée qu'un Bodhisattva considéré comme élève recevait l'enseignement d'un Bouddha-maître et mène la vie de pratique, est liée intimement au fond même des Jātakas. Le rôle très important de la pratique dans l'idée de Bodhisattva devait servir d'intermédiaire entre la conception des Jātakas et celle du Grand Véhicule. Cependant il faut bien noter que pour un Bodhisattva du Grand Véhicule il était beaucoup moins essentiel de se faire plus tard Bouddha que de prendre un vœu de sauver tous les hommes et

les êtres en menant la vie de pratique. Ces Bodhisattvas n'étaient plus les effets du Karma, mais ils sont nés ici de leur propre volonté pour accomplir leur vœu. Bien qu'ils soient venus de l'absolu, ils adoucissent leurs éclats accablants et ils se montrent dans ce monde périssable et impur, non pas comme nos maîtres, mais comme nos confrères ou même nos serviteurs, ou bien comme des oiseaux ou des poissons à seule fin de nous inciter à la recherche de la sagesse.

Il se peut que les Bodhisattvas prennent l'état religieux, mais plus souvent ils sont laïques selon l'usage du Grand Véhicule. Ils nous fournissent les modèles de la vie idéale de l'homme. Maintenant qu'on a compris l'idée des Bodhisattvas du Grand Véhicule, on voit clairement que ses origines résident dans le vœu de Bouddha. Mais au fond de l'idée du vœu, on doit toujours sentir les palpitations du cœur du Śākyamuni.

INTRODUCTION À L'ÉTUDE DES MANDALAS

Par

RYUJUN TAJIMA

Professeur à l'Université Taisho de Tokyo

— Avant propos —

La secte qui s'intitule en japonais "*Shingon* (眞言)" c'est-à-dire "secte des paroles authentiques," ou en traduction plus libre, secte des formule efficientes (en sanscrit : mantra), a été fondée au Japon par *Kōbō Daishi* (弘法大師) (Kūkai 空海, 774-835) dont le nom signifie "le Grand Maître propagateur de la Loi."

La doctrine de cette secte est désignée par le terme *mikkyō*¹⁾ (密教), qui correspond au mot sanscrit tantra et signifie doctrine secrète ou ésotérique. Cette doctrine est originaire de l'Inde ; elle s'introduisit peu à peu en Chine où elle fut particulièrement en faveur vers le milieu de la dynastie des *T'ang* (唐), à l'époque même où Kōbō Daishi se rendit en Chine. Mais, tandis qu'en Chine l'ésotérisme bouddhique ne parvint point à se constituer en une secte organisée, Kōbō Daishi établit au Japon, sur le type des autres écoles du bouddhisme, une véritable secte ou église qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Elle compte aujourd'hui 12.093 monastères ou temples et, dans le Japon proprement dit, huit millions d'adhérents sur une population totale de près de soixante-dix millions d'âmes.

La doctrine de Kōbō Daishi peut se résumer en quatre mots chinois 即身成佛 (jap. Soku-shin-jō-butsu) qui signifient "réaliser le buddha en sa propre personne." Chaque être, chaque individu, a le pouvoir, et le devoir de réaliser, d'accomplir en lui-même, en son corps présent, cet éveil, cette illumination suprême, cette sublimation que le Buddha atteignit naguère sous l'arbre sacré et par laquelle il

¹⁾ cf. R. Tajima "Étude sur le Mahāvairocana-sūtra (Dainichikyō)." Paris, 1936. page 6.

se délivra des misères de l'existence terrestre pour s'identifier à l'absolu transcendant. Nous avons tous, en nous, la nature virtuelle d'un Buddha—c'est là une thèse commune à tout le bouddhisme du grand véhicule. Mais tandis que, selon le plupart des autres écoles, ce Buddha potentiel, qui est au fond de nous, est pur esprit et que, pour le faire apparaître dans sa plénitude radieuse, il faut dégager l'esprit de toutes les souillures terrestres qui le recouvrent, comme on dégage l'or de sa gangue, l'ésotérisme de Kōbō Daishi se maintient hardiment dans le réalité concrète. C'est dans le concret même, nous dit Kōbō Daishi, c'est dans notre corps matériel que réside le Buddha caché. L'univers tout entier est constitué par six éléments (六大) dont les quatre premiers, la terre, l'eau, le feu et l'air se retrouvent dans tous les systèmes philosophiques du monde antique, en Orient comme en Occident. Le cinquième élément, c'est la catégorie de l'espace, et le sixième, propre au bouddhisme, c'est la conscience, c'est-à-dire l'idéalité universelle qui informe toute chose.

Ces six éléments sont représentés par les deux grands maṇḍalas (*Ryōbu Mandara* 兩部曼荼羅) dits respectivement du vajradhātu (*Kongōkai* 金剛界) et du Mahākaraṇāgarbha (*Daihi Taizō* 大悲胎藏), en abrégé Garbha, *Taizō* (胎藏) qui exposent sous une forme graphique les idées de la doctrine de Shingon. Les deux principes fondamentaux de cette doctrine sont la Raison innée (*RI* 理) et la connaissance (*CHI* 智), le premier expliqué dans le Mahāvairocana-sūtra (*Dainichikyō* 大日經)¹⁾, le second dans le Tattvasaṃgraha-sūtra (*Kongōchōgyō* 金剛頂經)²⁾. Or les cinq premiers éléments sont de nature matérielle (*Rūpa*)—*Rūpa* correspond à la Raison innée (*RI*); le sixième élément seul est de nature spirituelle (*Citta*)—et *Citta* correspond à la connaissance (*CHI*) innée dans le Buddha.

Si l'on contemple les choses d'une façon objective, leur nature profonde se révèle et leur identité apparaît : c'est le *RI*. En les contemplant subjectivement, bien qu'innombrables elles ne diffèrent que par la diversité des mérites de nos vœux : c'est le *CHI*. Or le

¹⁾ Taishō, n° 848 ; Nanjō, n° 530 ; Ōtani, n° 126 ; Tōhoku, n° 494.

²⁾ Taishō, n° 865 ; Nanjō, n° 1020 ; Ōtani, n° 112 ; Tōhoku, n° 479.

Garbha-maṇḍala exprime graphiquement l'aspect du *RI*, l'identité ou l'égalité foncière de tous les dharmas; le Vajradhātu-maṇḍala montre comment le *CHI* voit la diversité des vœux qui peuvent exercer le *RI*. Mais le *RI* et le *CHI* ne sont que les deux faces d'une seule et même chose: *RICHI FUNI* (理智不二) est le plus important des principes du Shingon: le "*RI* et le *CHI* ne font pas deux." Le Garbha-maṇḍala nous montre les dharmas dans leur nature originelle; le Vajradhātu-maṇḍala nous montre le domaine de la connaissance du Buddha, pénétrée du *RI*. Bien que ces deux maṇḍalas se fassent et se complètent, ils ont pour centre idéal le principe unique et indivisible du *RI-CHI* de Mahāvairocana. La vertu de ce *RI-CHI* indivisible, nous, pauvres humains, même non-éclairés, nous la possédons; la doctrine ésotérique l'affirme hautement. C'est pourquoi le *RYŌBU MANDARA*, maṇḍala des deux principes, est, en réalité, l'image de notre nature originelle et potentielle. (Voir les illustrations).

Les six éléments qui constituent l'univers sont éternels et inaltérables. C'est d'eux que nous sommes faits, vous et moi; c'est d'eux qu'est fait tout être animé et même inanimé; c'est d'eux aussi qu'était fait le Buddha Mahāvairocana,¹⁾ dont nous ne differons, par conséquent en rien. Retrouver au fond de nous cette identité cachée, ésotérique, la cultiver par des pratiques, identiques, elles aussi, à celles du Buddha, bonnes oeuvres et actes rituels, tel est le but que Kōbō Daishi assigne à ses adeptes. Le monde même qui nous entoure, c'est lui qui est le paradis, le secret royaume de gloire *Mitsugon Kokudo* (密嚴國土). A nous de retrouver ce monde ésotérique sous les phénomènes ésotériques qui frappent nos sens; à nous de créer, par les apparences, cet univers idéal que figurent, sous forme de microcosmes les maṇḍalas, ces peintures mystiques qui ornent les temples de la secte; à nous, enfin, d'interpréter les symboles extérieurs pour pénétrer la réalité profonde.

Tout est symbole pour Kōbō Daishi et ainsi s'explique l'importance qu'il a donnée aux rites concrets, aux cérémonies, liturgiques,

¹⁾ Les rapports entre Śākyamuni et Mahāvairocana, voir "Étude sur le Mahāvairocana-sūtra." p. 47.

ainsi qu'aux formules efficientes ou paroles authentiques, dont la secte tire son nom (Shingon). Nulle part dans le bouddhisme japonais, le cérémonial n'atteint un plus haut degré de pompe et de magnificence : splendeur des costumes, solennité des rites, raffinement savant de la liturgie musicale, tout concourt à exalter les fidèles qui communient en Buddha. Mais aussi, puisque le Buddha réside dans le moindre des êtres qui nous entourent et que nous sommes tous pareils à lui, Kōbō Daishi est sans orgueil; sa doctrine s'adresse à tous et c'est parmi les humbles qu'elle recrute la plupart de ses adhérents. La religion de Kōbō Daishi est une religion humaine, une religion de paix et de pitié.

I. Sens du mot Maṇḍala.

Le mot sanscrit Maṇḍala signifie proprement "cercle." Les chinois ont rendu la fonction de maṇḍala par le caractère *t'an* (壇) qui signifie : "plateforme," "terrasse"; et sens, précis du mot par l'expression *liun yuan kiu tsiu* (輪圓具足) qu'on peut traduire "ensemble formé quand toutes les parties en sont au complet," par exemple une roue lorsque sont réunis le moyeu, les rayons et le cercle extérieur. Si dans les textes sanscrits et dans les textes du bouddhisme vulgaire (*Kengyō* 顯教) le mot est employé dans plusieurs acceptions, dans le bouddhisme ésotérique orthodoxe (*Mikkyō* 密教) par contre, il a un sens spécial et déterminé. On lit dans le *Dai nichī-kyō* (Mahāvairocana-sūtra)¹⁾ :

"Vajradhara (porteur du vajra) dit encore au Buddha : "Bhagavan, qu'appelle-t-on maṇḍala? Quel est le sens de ce mot maṇḍala?" Le Buddha répondit : "Le maṇḍala, c'est ce qui fait naître tous les Buddhas. Le sens est : "exquis, qui a une saveur sans égale"; ainsi s'explique le mot maṇḍala."²⁾

Dans le Commentaire,³⁾ Śubhakarasiṃha⁴⁾ le traducteur en chinois de ce sūtra, explique la seconde moitié du passage ci-dessus de la façon suivante :

1) 大日經

2) Taishō, Vol. XVIII. p. 5b26

3) Taishō n° 1796, 大日

經疏

4) 善無畏三藏 Zenmui Sanzō, (637-735).

“Maṇḍala a le sens de cercle, roue,.....Maṇḍala a le sens de “qui fait naître.”.....En sanscrit, maṇḍala a le sens de “barater la crème du lait” pour fabriquer le sarpiś (beurre fondu clarifié, grasse). Maṇḍala désigne la partie supérieure du ghrta (beurre fondu), celle qui est la plus pure, la plus exquise. Cette partie exquise est inaltérable, aussi l'appelle-t-on encore : “solide.” Comme elle n'est formée que de particules exquis, sans aucun mélange étranger, (maṇḍala) signifie aussi : une réunion complète, un tout complet formé par une association de ses parties. Voilà pourquoi le Buddha dit : exquis, qui a une saveur sans égale. Telle est l'explication donnée sur le mot maṇḍala.”¹⁾

Le même Commentaire ajoute : “On donne à maṇḍala le sens d'“ensemble” ; on veut parler de l'ensemble formé par la réunion des vertus du Buddha Mahāvairocana. On explique encore le mot maṇḍala de la façon suivante : Les (Buddhas) des dix Mondes, émanations des connaissances innombrables du Mahāvairocana, s'assemblent en cercle (autour de Mahāvairocana) pour l'aider ; ils amènent au Roi de l'Esprit, Mahāvairocana, le Buddha central, tout les Êtres dont il veut assurer le salut par l'Illumination.”²⁾

Et plus loin : “Maṇḍala a le sens de posséder toutes les Vertus” c'est-à-dire les Vertus secrètes du Tathāgata ; de telles Vertus secrètes sont semblables à la splendeur du lotus qui vient de s'épanouir.”

Le mot maṇḍala désigne donc, dans le bouddhisme ésotérique orthodoxe,³⁾ l'état du Buddha qui a atteint la *Bodai*⁴⁾ (Illumination) suprême. C'est pour cette raison que le sūtra l'explique par cette expression : “exquis, qui a une saveur sans égale,” et que le Commentaire, pour rappeler que le Tathāgata⁵⁾ possède toutes les Vertus au complet, lui donne le sens de “cercle” parfait. C'est en faisant du maṇḍala un objet de méditation que ceux qui s'entraînent aux pratiques religieuses du Shingon, font s'ouvrir le “Pur Coeur de Bodhi,”⁶⁾ qu'ils portent inné en eux, et c'est parce qu'ils font naître

1) Taishō, Vol. XXXIX p. 625a21

2) Taishō, Vol. XXXIX p. 626a9

3) 純密教 Jun-Mikkyō ; le pur ésotérisme. 4) 菩提 Bodai 5) Mahāvairocana-Tathāgata, 大日如來, Dainichi-Nyorai. 6) Buddhobhicitā 淨菩提心 Jōbodai-shin.

en eux, par ce moyen, toutes les vertus du Buddha, qu'on a donné au mot maṇḍala le sens du "qui fait naître." Enfin, si l'on attribue au mot le sens de "réunion complète" "ensemble" c'est parce que le maṇḍala se compose de la réunion de toutes les images des divinités qui sont chacune le symbole d'une des innombrables Vertus du Buddha.

II. Nature et but du Maṇḍala.

Le maṇḍala servait à l'origine d'objet de méditation au yogin ; par suite, le maṇḍala véritable devait se construire dans la pensée même. Le maṇḍala qu'on peut voir "à l'extérieur" celui qu'on appelle *Guen-mandara*,¹⁾ maṇḍala matériel, n'est pas autre chose qu'un expédient destiné à provoquer l'épanouissement de ce maṇḍala intérieur. Le Mahāvairocana-sūtra au chapitre concernant l'accomplissement de la Siddhi²⁾ précise comme suit la nature du maṇḍala :

"Le coeur de Mahāsattva (grand être), c'est ce que nous appelons le maṇḍala. Le pratiquant du Shingon arrive à "obtenir le fruit" lorsqu'il a compris à fond la nature de son être."³⁾

Le passage explique comment s'obtient le "coeur de Kongō-satta."⁴⁾ Vajrasattva qui est en quelque sorte notre représentant, ayant demandé quel était le but dernier des pratiques du Shingon, le Buddha répond que grâce à elles, l'ascète doit arriver à faire s'épanouir dans son coeur même le maṇḍala. Ainsi, le coeur de Vajrasattva (c'est-à-dire d'un auditeur quelconque) est le maṇḍala et par conséquent, lorsque le pratiquant du Shingon arrive à comprendre nettement la vraie nature de son coeur, il atteint le fruit du Shingon et il devient Buddha.

Dans le chapitre 13, "l'accès à l'état de maṇḍala ésotérique"⁵⁾ le Mahāvairocana-sūtra dit :

"Alors le Vénéré du Monde dit à Vajradhara, Maître des mystères : "Fils de bonne race (kulaputra), écoute attentivement le maṇ-

1) 具緣曼荼羅, maṇḍala comportant des accessoires, par opposition au "maṇḍala ésotérique dans le coeur".

2) 成就悉地品

3) Taishō, Vol.

XVIII p. 21c23.

4) 金剛薩埵, Vajrasattva.

5) 入秘密曼荼羅位品.

dala du Coeur Intérieur. Maître des Mystère ! Ce fond de nous-même est la nature du Dharmadhātu. Avec l'adhiṣṭhāna¹⁾ des mantras et des mudrās, fais l'adhiṣṭhāna de ton coeur ; il est pur par nature, et en le protégeant par le karmavajra (vajra à quatre branches, cruciforme) purifie-le et nettoie-le de toute souillure... Le maṇḍala [du Coeur Intérieur] est carré, à quatre portes ; on y entre face à l'ouest, il doit être entièrement entouré de chemins d'enceinte. A l'intérieur apparaît le Grand Lotus-roi à huit pétales qui est produit par notre esprit ; de la tige s'épanouissent des pistils et étamines ornés et très beaux. Le Tathāgata²⁾ se trouve au centre de ce lotus. Il est le corp le plus excellent du monde entier. Il a surpassé le fond du corp, de la parole, de la pensée, et il est parvenu au fond de son coeur ; il a obtenu le fruit suprême et délicieux. Du côté Est [de Mahāvairocana] Ratnaketu Tathāgata ;³⁾ du côté Sud, Saṃkusmitarāja Tathāgata ;⁴⁾ du côté Nord, Divyadundubhimeghanirghoṣa Tathāgata ;⁵⁾ du côté Ouest, Amitāyus Tathāgata⁶⁾ ; du côté Sud-Est, Samantabhadra Bodhisattva ;⁷⁾ du côté Nord-Est, Avalokiteśvara Bodhisattva ;⁸⁾ du côté Sud-Ouest, Mañjiesri kumāra ;⁹⁾ du côté Nord-Ouest, Maitreya Bodhisattva¹⁰⁾. Parmi tous les pistils et étamines s'adosent la mère des Buddhas et des Bodhisattva (Buddhalocanā) et les acolytes du samādhi des six pāramitā. Au-dessous est rangée la foule vidyādhara irrités. C'est Vajradhara Bodhisattva qui constitue la tige (de la fleur), placée au milieu d'un Grand Océan inépuisable. Tous les deva qui habitent la terre (bhauma), et autres entourent la fleur en nombre infini."¹¹⁾

Ce passage explique que c'est sur le lotus à huit pétales qui a fleuri en nous-mêmes que siègent les divinités du carré central du Garbha-maṇḍala.

Et dans ce chapitre 21, "l'accomplissement de l'état des cent syllabres"¹²⁾

"Si l'homme connaît bien le Grand Moi de son coeur profond

1) 加持, Kaji, la grâce miraculeuse.

2) Mahāvairocana 摩訶毗盧那 ; 大

日如來 3) 寶幢如來 4) 開敷華王如來 5) 鼓音如來 ; 天鼓雷音如來

6) 無量壽如來 7) 普賢菩薩 8) 觀自在菩薩 9) 妙吉祥童子 10) 慈

氏菩薩 11) Taishō Vol. XVIII p. 36c¹. 12) 百字位成品

(c'est-à-dire le pur Bodhicitta) c'est la même, dans son coeur, que "le Maître qui conduit" s'installera. Le [lotus à] huit pétales qui a germé dans sa pensée est le plus beau des lotus. Le disque de la pleine lune [de son coeur] à la surface immaculée, est pareil au miroir pur siégeant éternellement sur ce disque, le Vénérable des Mantras qui secourt le monde¹⁾ au teint d'or entouré d'une auréole de flammes, plongé dans la samādhi est d'une splendeur aussi insupportable aux regards que le poison est nuisible.....Maître des Mystères! la contemplation du maṇḍala intérieur est comme la guérison d'une fièvre; cette fièvre des Êtres serait assurément aussitôt guérie, c'est que le maṇḍala n'est pas autre chose que la pensée intérieure, la pensée intérieure n'est pas autre chose que le maṇḍala. Le coeur d'un être quelconque est identique à ce maṇḍala."²⁾

L'explication de la méthode de méditation du maṇḍala véritable qui est le coeur, n'entre point dans notre sujet. C'est une tradition orale, transmise par le Maître.³⁾ Il serait malaisé de la résumer fidèlement; en voici cependant les grandes lignes: 1° On se représente, d'abord, la lettre-symbole⁴⁾ du Buddha; 2° quand la représentation de celle-ci est parfaite, 3° en substituant à la lettre-symbole, un attribut du Buddha (vajra, lotus, cakras glaive etc.) on passe à la représentation d'une forme conventionnelle du Buddha,⁵⁾ 4° on passe à la représentation de l'apparence formelle du Buddha; 5° on parvient alors à la réunion de l'objet de méditation avec l'être qui médite; les deux ne font qu'un; l'être est devenu Buddha; et le but ultime de méditation est atteint.

Mais on trace aussi des maṇḍalas qui ont une existence matérielle, c'est-à-dire extérieure à l'esprit. Ces derniers maṇḍalas objectifs servent d'adjuvants dans la méditation à ceux qui ne sont pas capables d'atteindre par eux-mêmes à l'instar des grands ascètes, à la perception de leur nature innée de Buddha.

1) Buddha Mahāvairocana.

2) Taishō vol. XVIII p. 41a18

3) Ācārya,

阿闍梨, ajari.

4) Bjaī, germe, 種子, shuji.

5) La forme de samaya, 三昧耶形, sammaya-gyō.

III. Les différentes espèces de Maṇḍala.

On en distingue quatre espèces d'après la forme et disposition de ce qui est représenté sur le maṇḍala.

1. le *Dai-maṇḍara*¹⁾, maṇḍala des éléments (mahābhūta-maṇḍala),
2. le *Samaya-maṇḍara*²⁾, maṇḍala des attributs (samaya-maṇḍala),
3. le *Hō-maṇḍara*³⁾, maṇḍala des lettres symboles (dharma maṇḍala),
4. Le *Katsuma-maṇḍara*⁴⁾, maṇḍala des actions (karma-maṇḍala),

1. Mahābhūta-maṇḍala signifie : maṇḍala du grand élément ; les Chinois et les Japonais l'ont appelé tout simplement (*Dai-maṇḍara*), le grand maṇḍala. Si les bouddhistes d'Extrême-Orient l'ont désigné ainsi, c'est que les éléments sont des choses universelles, qui se trouvent en tous lieux, d'où la signification d'universel, de grand qui pourrait être appliqué à ce maṇḍala des éléments. Il représente tous les Buddhas, tous les Bodhisattvas, ainsi que les autres personnages divins figurés au moyen des cinq couleurs : jaune, blanc, rouge, noir, et bleu qui correspondent respectivement aux cinq éléments : la terre (地), l'eau (水), le feu (火), l'air (風), et l'éther (空). Le coloriage au moyen de ces cinq couleurs permet de symboliser les fonctions de toutes les divinités. On peut donc dire que c'est un maṇḍala forme de figuration complètes.

2. Le samaya-maṇḍala tire son nom de terme sanskrit : samaya qui veut dire convention. En chino-jap. on rend ce mot par le terme 本誓 (*honzei*) qui signifie vœu fondamental. Les attributs des divinités par exemple le cakra, le glaive, le lotus, le vajra etc., et aussi leur mudrā, caractérisent ces divinités ou leur vœu fondamental.

1) 大曼荼羅. 2) 三昧耶曼荼羅. 3) 法曼荼羅. 4) 羯磨曼荼羅.

C'est ce qu'on appelle la forme de sayama ; et dans le sayama-maṇḍala c'est elle seule qui soit représentée.

3. Le dharma-maṇḍala tire son nom du terme sanskrit : dharma qui désigne dans le cas présent, les vérités religieuses exprimées par un simple signe. Ce maṇḍala représente chaque divinité au moyen de la lettre sanskrite qui la résume comme une graine (bīja) et qui en est le symbole. On l'appelle aussi *shuji-mandara*¹⁾ (bīja-maṇḍala, voir les illustrations).

4. Le karma-maṇḍala, tire son appellation du terme sanskrit : karma qui veut dire activité. Ce maṇḍala représente les divinités en activité : soit assises, soit debout, levant la main ou repliant les doigts, bref, faisant toutes les actions possibles. Les trois maṇḍalas précités sont dessinés soit sur le sol, soit sur du papier ou sur de la toile, mais le karma-maṇḍala, qui figure l'activité, représente les divinités en relief ou en ronde-bosse, en métal, en terre ou en bois, etc.

Si nous recherchons dans les textes chinois la raison d'être de ces quatre variétés de maṇḍalas, nous trouvons bien dans le *Rishu-shakukyō*²⁾ traduit par Amoghavajra (Fukū sanzō)³⁾ l'énumération des quatre maṇḍalas que nous venons de citer, lesquels, dit l'auteur, résument à eux seuls tous les maṇḍalas du yoga⁴⁾ ; mais aucune mention de ce qui caractérise chacune de ces espèces de maṇḍala. C'est Kōbō Daishi qui nous a laissé des précisions dans son *Soku-shin-jōbutsu-gi*⁵⁾, d'après les principes qu'il trait du *Dainichikyō* (vol. VI), et du *Kongōchōgyō*.

Voici un passage du chapitre 28, "le Samādhi de la Divinité," du *Dainichikyō*. "Tous les Tathāgata ont trois espèces de corps ésotériques : à savoir *ji*⁶⁾ (l'aksara), *in*⁷⁾ (la mudrā) *gyōzō*⁸⁾ (le pratikṛti)⁹⁾." Commentant cette phrase, Kōbō Daishi ajoute : "le ji est la Dharma maṇḍala, l'in est le symbole de toute espèce, c'est-à-dire le samaya maṇḍala ; le gyō, le Corps du Buddha qui possède une forme, c'est-à-dire le Grand maṇḍala. Enfin les

1) 種子曼荼羅

2) 理趣釋經, Taishō, n° 1003.

3) 不空三藏.

4) Voir Taishō, vol. XIX, p. 609b21.

5) 即身成佛義, Taishō, 2428.

6) 字.

7) 印.

8) 形像.

9) Taishō, vol. XVIII, p. 44 a16.

attitudes et actions propres aux corps de ces trois espèces sont le Karma-maṇḍala. Telles sont les quatre sortes de maṇḍala¹⁾.”

Ailleurs Kōbō Daishi écrit :

“ Ainsi d’après l’explication du Kongōchōgyō, les quatre espèces de maṇḍala sont : la première le grand maṇḍala, c’est-à-dire la forme du corps apparent de chaque Buddha et Bodhisattva ; leur figuration en dessins coloriés s’appelle le Grand maṇḍala. Avec la méditation des Cinq étapes des Représentations (la méditation sur l’obtention de la dodhi)²⁾ on peut obtenir le yoga de la divinité. On l’appelle aussi *Daichi in*³⁾ (Mahājñānaemudra). Le deuxième, le Samaya-maṇḍala ; ce sont les attributs que portent les divinités, le glaive, le cakra, le maṇi, le vajra, le lotus. etc. C’est leur figuration qui est le samaya-maṇḍala. C’est aussi faire le *Kongōbaku*⁴⁾ (vajrabandhana) en joignant les mains. On l’appelle encore *Samaya-chi*⁵⁾ in (Samaya-jñāna-mudrā). La troisième, le Dharma-maṇḍala. C’est le bīja et le mantra de la Divinité. C’est donc tracer à la place convenable chacun de ces bīja. C’est l’essentiel de le samādhi du (Buddha en) dharmakāya et de tous les sūtras. On l’appelle encore *Hōchi-in*⁶⁾ (Dharma-jñāna-mudrā). Le quatrième est le karma maṇḍala. C’est la figuration en métal coulé ou en modelage des attitudes et actions de tous les Buddhas et Bodhisattvas. On l’appelle encore *Katsumachi-in*⁷⁾ (Karmajñānamudrā)⁸⁾.”

Mais ces idées qui appartiennent au cycle du Kongōchōgyō, à quel ouvrage sont-elles empruntées ? Dès une haute époque les commentateurs les ont attribuées à un mélange fait par Kōbō Daishi d’idées prises dans le *Kongōchō-gyō-yuga-jūhatte-shiki*,⁹⁾ le *Rishushakukyō*¹⁰⁾, le *Tobu-darani-moku*¹¹⁾ et autres livres.

Effectivement, on y rencontre les noms de quatre espèces des maṇḍala : le *Tobudarani-moku* et le *Rishushakukyō* parlent aussi des

1) Taishō, vol. LXXVII, p. 328 c18.

Cf. p.89.

2) Gosō-jōjinkwan, 五相成身觀,

3) 大智印, ici. 智印 (jñānamudra) signifie maṇḍala.

4) 金剛縛.

5) 三昧耶智印.

6) 法智印.

7) 羯磨智印.

8) Taishō, vol. LXXVII, p. 382c22.

9) Taishō, n° 869 金剛頂經瑜伽

十八會指彈 traduit par Amoghavajra.

10) Taishō, n° 1003, voir p. 91, note

n2°. 11) Taishō, n° 903, 都部陀羅尼目 traduit par Amoghavajra.

quatre jñāna-mudrā ; ce terme semble une façon de désigner le maṇḍala.

Quoiqu'il en soit, à nous en tenir aux paroles de Kōbō Daishi, il est clair qu'un maṇḍala n'est pas simplement une image des Buddhas. Nous avons parlé plus haut des six éléments¹⁾ ; il faut considérer le maṇḍala comme une représentation du monde composé des six éléments vu sous quatre aspects correspondant aux quatre sortes de maṇḍala ; il en résulte que pour employer l'expression de Kōbō Daishi ; " les quatre espèces de maṇḍala ne s'excluent pas entre elles " (Shishu-manda[ra]-kakufuri).²⁾

IV. Classification des Maṇḍalas.

Dans le *Kukeikyō* (Guhya-tānta)³⁾ qui explique très en détail à la fois la façon de construire un maṇḍala d'autel et le rituel de la cérémonie de l'abhiṣeka (*kwanjō*,⁴⁾ onction), il est écrit qu'il y a trois mille cinq cents espèces de maṇḍala⁵⁾. En fait, quoiqu'il existe un grand nombre de maṇḍalas divers dans le culte ésotérique orthodoxe, on peut les diviser en deux classes principales, selon le sujet représenté.

Dans la doctrine ésotérique Shingon, Vairocana-Tathāgata (*Dainichi-Nyorai*)⁶⁾ résume en lui tous les Buddhas, ainsi que tous les bodhisattvas, et chacun de ces buddhas ou bodhisattvas symbolise lui une vertu parmi toutes celles de Vairocana. C'est pourquoi on dit que c'est la divinité Omniprésente (Samanta-mukha-pradhāna) (*Fumon-no-son*).⁷⁾ On appelle chacune des autres divinités Uni-présente Eka-mukha-pradhāna (*Ichimon-no-son*).⁸⁾ Pour ces raisons les maṇḍalas se divisent en maṇḍala d'omniprésence (*Fumon-no-mandara*)⁹⁾ et en maṇḍalas d'uniprésence (*Ichimon-no-mandara*),¹⁰⁾ à savoir : le maṇḍala d'omniprésence au centre duquel se trouve Vairocana-Tathāgata ; ce maṇḍala est lui-même formé de deux parties, (*ryō-bu*)¹¹⁾ que nous allons expliquer : le Vajradhātu (*Kongō-*

1) Voir p. 83 et p. 90.

2) 四種曼荼羅[羅]各不離.

3) Taishō, n° 897. 瞿曇醯經咽耶經 traduit par Amoghavajra.

4) 灌頂.

5) Voir Taishō, vol. XVIII, p. 760 c.

6) 大日如來.

7) 普門尊.

8) 一門尊.

9) 普門曼荼羅.

10) 一門曼荼羅.

11) 兩部.

*kai*¹⁾ et le Mahākaruṇāgarbha (*Daihi-taizō*)²⁾. Quant au maṇḍala d'uni-présence, il prend pour personnage central une divinité du maṇḍala d'omniprésence : par exemple Śākyamuni, ou Amitābha, ou Avalokiteśvara, ou Buddhālocanā, qui sont à citer en premier ; ou bien Vaiśravaṇa, ou Vinayaka, Yāma ou d'autres encore. On l'appelle aussi Besson-no-mandara³⁾, maṇḍala d'une divinité particulière.

Autre distinction ; le *Ryōbu mandara*⁴⁾ s'appelle aussi *to-bu*⁵⁾ ou *to-e mandara*,⁶⁾ c'est-à-dire réunissant toutes les parties ; en effet le Garbha maṇḍala comporte trois *bu*⁷⁾ (clan), ceux de Buddha, de Padma et de Vajra ; le Vajradhātu-maṇḍala en comporte cinq : bu de Buddha, de Padma, de Vajra, de Mañi, et de Karma. Si l'on figure un seul de ces trois ou de ces cinq *bu*, on a ce qu'on appelle le *bu-e no mandara*⁸⁾.

Dans ces cadres rentrent les innombrables variétés de maṇḍalas fondés sur des textes (*Shokyō* ou *kyōbō-no-mandara*)⁹⁾ : par exemple le *Shōu-gyō*¹⁰⁾ maṇḍala, pour demander le pluie¹¹⁾ ; le *Hokkekyō*¹²⁾ maṇḍala qui malgré son nom n'est pas directement basé sur le Sad-dharma puṇḍrika bien connu, mais sur un *Hokkekyō* ésotérique¹³⁾ ; le *Rishukyō* maṇḍala dont les dix sept images répondent aux dix-sept chapitres du *Rishukyō*¹⁴⁾ etc.

V. Les Maṇḍalas établis sur le sol.

Les maṇḍalas ne sont pas nécessairement dessinés sur du papier ou de la toile. D'après tout les textes, dans l'Inde, l'opération es-

1) 金剛界. 2) 大悲胎藏. 3) 別尊曼荼羅. 4) 兩部曼荼羅.

5) 都部. 6) 都會曼荼羅. 7) 部. 8) 部會ノ曼荼羅,

voir Ryōbu-mandara-zuimonki, l'article "tobu besson," Jiun-sonja-zenshū, vol. VIII. p. 80.

9) 諸經, 經法曼荼羅.

10) 請雨經.

11) On trouvera le maṇḍala dans le Taishō, Zuzō vol. v, pp. 840-841 selon le Daiungyōkiundanhō, Taishō, n° 990.

12) 法華經

13) Voir le mandala dans le Taishō, Zuzō. vol. IV, 2, p. 52 Il est d'après le Jōjūmyōhōrengekyōkwanchigiki, Taishō, n° 1000 et le Hokkemandaraigi gyoshikihōkyō, Taishō, n° 1001.

14) Rishukyō (理趣經), Taishō, n° 234 Il est désigné selon le Rishushakukyō, Taishō, n° 1003. Voir Taishō, Zuzō, vol. v, 5, pp. 775-817.

sentielle consistait à aplanir le sol ; ensuite on y dessinait les diverses divinités. Dans l'Inde, on faisait des maṇḍalas sur la terre pour une raison quelconque : le roi qui fêtait son avènement, le maître (ācārya) qui consacrait son disciple célébraient ces cérémonies devant un maṇḍala dessiné sur le sol. On en faisait dans les cérémonies de toutes les religions ; le maṇḍala servait aux adeptes à invoquer les divinités.

Il y a deux méthodes pour tracer ces maṇḍalas sur le sol. L'une est dite " par aspersion d'eau " ¹⁾ et pratiquée quand il y a urgence. Dans ce cas on ne se conforme pas aux règles de la construction correcte du maṇḍala, et on fait simplement la bénédiction du sol selon le rite ésotérique de la secte : on purifie avec de l'eau le sol bien aplanir ; ensuite, on répand du parfum en poudre et on y dessine les diverses divinités.

La deuxième méthode est dite de " la construction en sept jours " ²⁾. Elle se pratique pour l'abhiṣeka ³⁾ (l'onction). Elle est expliquée en détail notamment dans le Dainichi-kyō (Mahāvairocana-sūtra), dans le *Kukei-kyō* (Guhyatantra-sūtra). ⁴⁾

On commence par choisir un terrain approprié et un jour propice, et les rites vont maintenant s'étendre sur une durée de sept jours.

D'après les explications du Dainichikyō et de son commentaire, l'essentiel de la préparation peut se résumer de la façon suivante :

1^{er} jour. 1° On demande l'emplacement aux divinités de la terre et le protéger (par une enceinte symbolique).

2° On laboure la terre jusqu'à la profondeur d'une coudée pour enlever les pierres les graviers, les racines, les tessons, etc.

3° On y mélange de la bouse de vache (gomaya) et de l'urine de vache (gomutra), cette bouse et cette urine n'ayant point touché le sol. On voit que le rite est d'origine indienne.

II^e jour. On consacre la terre par l'inhumation des cinq substances précieuses est d'autres objets.

III^e jour. 1° On dispose vingt-quatre vases de fleurs.

1) 灑水壇, Shasui-dan
Kwanjō.

2) 七日作壇, Shichi-nichi-sadan.
4) 瞿囑經 (薩囑耶經), Taishō, n° 897.

3) 灌頂,

2° On détermine la place des diverses divinités.

IV^e jour. 1° On purifie l'emplacement par des aspersion.

2° On répand du santal pour esquisser le maṇḍala des neuf grands Buddhas.

V^e jour. On récite le mantra de Fudō-myō-ō¹⁾ (Acala-vidyā-rāja) pour écarter tous les obstacles, et on fait la bénédiction du terrain.

VI^e jour. Ce soir-là on bénit le disciple pour lui permettre d'entrer dans le maṇḍala.

VII^e jour. On dessine toutes les divinités sur le terrain du maṇḍala, on prépare les offrandes et les ustensiles du culte, et on célèbre correctement la cérémonie de l'onction pour consacrer le disciple.

Si au cours des trois premiers jours, il se présentait un obstacle, il faudrait arrêter la préparation du maṇḍala. A partir du quatrième jour, même en cas d'obstacle, on n'interrompt pas la construction. A partir du troisième jour, on récite 108 fois le mantra du Fudō-myō-ō pour bénir le maṇḍala.

Quoiqu'on ne dessine les divinités que le septième jour, il n'est pas défendu de les dessiner le cinquième jour si les circonstances l'exigent.

Le maître qui célèbre l'abhiṣeka doit s'occuper lui-même de tous les rites de ces sept jours. Le sūtra explique en détail que celui qui prétend à la capacité d'ācārya est un homme qui possède pleinement tous les savoirs ainsi que toutes les vertus, et doit être habile dans tous les arts, etc.

Il peut arriver que l'ācārya ne réussisse pas à éveiller la foi dans son disciple parce qu'il n'a pu dessiner les divinités sous une forme qui inspire le respect ; il devra alors les représenter dans la forme de samaya. Mais si ce " maṇḍala de samaya " lui-même est dessiné de façon trop maladroite, on peut le remplacer par un maṇḍala en lettres sanscrites symboliques (dharma-maṇḍala). Enfin si ce dharma-maṇḍala lui-même est trop difficile à faire, l'officiant peut se conten-

1) 不動明王.

ter de dessiner les emplacements des diverses divinités et de leur rendre hommage du culte ; c'est ce qu'on appelle un maṇḍala d'emplacement (*Za-i no mandara*)¹⁾.

On détruit le maṇḍala quand la cérémonie qui en était l'occasion est terminée. En Chine et au Japon, l'abhiṣeka se fait toujours à l'intérieur d'un temple couvert et il n'est pas nécessaire de faire tous ces préparatifs. Au Japon, quand on célèbre l'abhiṣeka (*Kwanjō*) qui est la plus grande cérémonie du culte ésotérique, on établit bien entendu le maṇḍala sur l'autel.

VI. Principes essentiels qui sont à la base des Maṇḍalas du Vajradhātu et du Mahākaruṇāgarbha.

Les deux maṇḍalas du Vajra-dhātu (*Kongōkai*) et du Mahākaruṇāgarbha (*Daihitaijō* par abréviation, *Taijō*) sont des représentations picturales de l'essentiel de la doctrine du bouddhisme ésotérique et particulièrement du *Shingon-Mikkyō*²⁾. Le premier présente les points essentiels de la doctrine contenue dans le *Kongōchōgyō*³⁾ (*Sarvathāgata-tattva-saṃgraha-sūtra*) qui est un des deux principaux livres sacrés (*sūtras*) de cette secte. Quant à l'autre, il illustre les points principaux de la doctrine qui est exposée dans le second livre sacré de la même secte, le *Dainichikyō*⁴⁾ (*Mahāvairocanaḥśambodhi-vikurvīṭadhisthāna-vaipulya-sūtreन्द्रa-rāja-nāma-dharma-paryāya*), De plus, comme on donne à ces deux *sūtras*, considérés ensemble, le nom commun de *Kontai ryōbu-no-taikyō*,⁵⁾ ou encore celui de *Ryōbu-no-taikyō*⁶⁾ on réunit aussi ces deux maṇḍala sous le nom unique de *Kontai-ryōbu-no-maṇḍala*⁷⁾ ou par abréviation, de *Ryōbu mandara*.⁸⁾

I. Le point essentiel de la doctrine du *Dainichikyō*, c'est que toutes les vertus du Buddha Vairocana sont innées en nous et dans tous les êtres vivants, ce qui revient à dire que la nature du Buddha et

1) 座位曼荼羅. 2) 眞言密教, l'ésotérisme Shingon.

3) 金剛頂經, *Tai-shō*, n° 865 ; *Nanjō*, n° 1020.

4) 大日經, *Tai-shō*, n° 848 ; *Nanjō*, n° 530.

5) 金胎兩部大經.

6) 兩部大經.

7) 金胎兩部曼荼羅.

8) 兩部曼荼羅, cf. R. Tajima "Étude sur le Mahāvairocana-sūtra (*Dainichi-kyō*)". Paris 1936. p. 19.

celle des êtres vivants sont au fond la même. Ainsi, la Raison innée (*Ri*)¹⁾ dans les Buddhas n'est en rien supérieure à celle qui est innée dans les êtres vivants, pas plus que la raison des êtres vivants ne saurait être considérée comme inférieure à celle qui réside dans les Buddhas. Cette "Raison" est dite, par nature "sans production originelle" (*ādyanutpāda*, *honpushō*)²⁾ : elle préexiste sans provenir de rien, elle est impérissable et elle est répartie également. Le *Tai-zō-mandara*³⁾ qui est la représentation symbolique de la "Raison innée" est encore appelé :

1. Maṇḍala de la Raison innée (*Ri-mandara*).⁴⁾
2. Maṇḍala de l'Eveil originel (*Honnu-mandara*).⁵⁾
3. Maṇḍala de la Causalité (*In-mandara*).⁶⁾
4. Maṇḍala de l'Orient (*Tō-mandara*).⁷⁾

Ces quatre appellations montrent assez que le *Tai-zō mandara* est plus particulièrement la représentation des Êtres, qui deviendront Buddha : à ce titre, ils sont la Cause (*in*)⁸⁾ ils sont l'Orient, le Commencement.

II. Le point important de la doctrine du *Kongōchōgyō* c'est l'explication de la sagesse, de la connaissance (*jñāna*, *Chi*)⁹⁾, innée en tous les êtres vivants il est vrai, mais qui n'est utilisée vraiment que par les Buddhas, c'est-à-dire seulement par les êtres auxquels leur force de connaissance a permis de saisir à fond leur nature véritable, la nature dernière de la "Raison innée" (*Ri*). Le *Kongōkai-mandara*¹⁰⁾ est la représentation symbolique de cette connaissance individuelle qui aboutit à l'Illumination complète. On donne aussi à ce maṇḍala les noms de :

1. Maṇḍala de la Connaissance (*Chi-mandara*)¹¹⁾.
2. Maṇḍala de l'Eveil initial (*Shushō-mandara*)¹²⁾.
3. Maṇḍala du Résultat (*Kwa-mandara*)¹³⁾.
4. Maṇḍala de l'Occident (*Sai-mandara*)¹⁴⁾.

Ces quatre appellations font exactement pendant à celles du

1) 理. 2) 本不生. 3) 胎藏曼荼羅. 4) 理曼荼羅. 5) 本有曼荼羅.
6) 因曼荼羅. 7) 東曼荼羅. 8) 因. 9) 智. 10) 金剛界曼荼羅.
11) 智曼荼羅. 12) 修生曼荼羅. 13) 果曼荼羅. 14) 西曼荼羅

Taizō-mandara : à l'Eveil Originel, c'est-à-dire naturel, de celui-là, s'oppose ici l'Eveil Initial obtenu par l'ascèse (*shugyō*¹⁾).

La distinction importante entre les deux Maṇḍalas, c'est que le *Taizō-mandara* est pour ainsi dire vu du côté des êtres, et il met en évidence l'égalité foncière (*byōdō*²⁾) de la Raison innée : le *Kongō-kai-mandara*, au contraire, est vu du côté des Buddhas, et il met en évidence les diversités (*shabetsu*³⁾) de la Connaissance des Buddhas qui ont développé leur Raison innée.

VII. Rapports entre le Vajradhatu-Maṇḍala et le Mahākaruṇa-Garbha-Maṇḍala.

D'après la doctrine de *Shingon-Mikkyō*, établie par son fondateur Kōbō Daishi, les éléments naturels qui composent l'univers sont : la terre, l'eau, le feu, l'air, l'éther, la connaissance. Ces six éléments considérés sous leur aspect religieux forment ce qu'on appelle le *Rokudai-hosshin*⁴⁾ (Sanmahābhūta-dharmakāya) : "le Corps-de-Loi des six grandes natures," et, ce sont eux qui sont représentés par les deux maṇḍalas en question : celui du Vajradhatu et celui du Mahākaruṇagarbha.

Les cinq premiers éléments sont de nature matérielle (*rūpa*) alors que le sixième seul est de nature spirituelle (*citta*), toutefois il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas une différence absolue entre ces deux natures mais que l'une comme l'autre ne sont qu'un aspect de la vérité suprême; elles correspondent, la première (*rūpa*) à la Raison innée (*Ri*), la seconde (*citta*) à la Connaissance (*Chi*) innée dans le Buddha. A vrai dire, malgré la différence d'aspect il ne saurait y avoir de *Ri* sans *Chi* pas plus que *Chi* ne saurait exister indépendamment de *Ri*; c'est ce que résume la formule *Ri-Chi-funi*⁵⁾ : "*Ri* et *Chi* ne sont pas deux", mais bien une seule et même chose. Ces deux principes : la Raison innée (*Ri*) et la Connaissance (*Chi*) ne sont du reste que le Grand Illuminateur, Mahāvairocana qui est, lui-même

1) 修行. 2) 平等. 3) 差別. 4) 六大法身. 5) 理智不二.

le Corps-de-Loi des six grandes natures et aussi la réalité religieuse.

Quant aux deux maṇḍala, ils sont chacun, comme nous venons de l'expliquer, une représentation particulière des deux états de Mahāvairocana.

Le Mahākaruṇāgarbha-maṇḍala (Daihi-taizō) est consacré à la vérité des six éléments naturels. Aussi l'image centrale de ce maṇḍala est-elle celle du Mahāvairocana en tant que Tattva-dharmakāya, c'est-à-dire Corps-de-Loi de Raison (*Ri-hosshin*)¹⁾ Quant au Vajradhātu-maṇḍala (Kongōkai), il ne concerne que la connaissance de la vérité des six éléments, et l'image principale en est celle du Mahāvairocana en tant que Jñāna-dharma-kāya, c'est-à-dire : Corps-de-Loi de Connaissance (*Chi-hosshin*).²⁾

En conclusion, le rapport est très clair entre le premier et le deuxième maṇḍala : aucun d'eux ne saurait exister indépendamment de l'autre. C'est ce qu'exprime la formule *Nini-funi*³⁾ : Il y en a deux et pourtant ils ne sont pas deux, cela est indiqué par un détail graphique traditionnel, si subtil qu'il échapperait à une observation sommaire : le Mahāvairocana du Vajradhātu se trouve au centre de la couronne de cinq Buddhas que porte le Mahāvairocana du Mahākaruṇāgarbha, et, inversement, le Mahāvairocana du Mahākaruṇāgarbha se trouve au centre dans celle du Mahāvairocana du Vajradhātu. La démonstration du rapport étroit qui existe entre les deux maṇḍalas ne saurait être plus claire.

VIII. Les Differences de caracteres entre les deux Maṇḍalas.

Nous avons déjà expliqué que le *Taizō-mandara* exprime la Raison innée et le *Kongōkai-mandara*, la Connaissance. Quand on symbolise par des formes la Raison et la Connaissance, la Raison étant une chose immuable, on l'exprime au moyen de figures carrées. Quant à la Connaissance qui saisit la Raison, on peut l'exprimer au moyen de figures circulaire qui représentent la liberté du mouvement.

1) 理法身. 2) 智法身. 3) 二而不二.

C'est pourquoi le système de construction du *Taizō-maṇḍara* est caractérisé par l'emploi de rectangles et celui du *Kongōkai-maṇḍara* par l'emploi de cercles (subdivisés chacun en cinq autres: les cercles des cinq Délivrances : *go-gedatsu-rin*¹⁾).

La présentation des divinités dans les deux sortes de maṇḍala n'est pas la même. Par exemple : dans le *Taizō-maṇḍara*, le disque "lunaire" (*gachi-rin*)²⁾ l'auréole repose sur un lotus et la divinité est installée au milieu du disque ; dans le *Kongōkai-maṇḍara*, au contraire, le lotus se trouve lui-même à l'intérieur du disque et la divinité réside sur ce lotus. Quelle est la raison de cette différence ? C'est que le lotus exprime la Raison innée du Buddha et le disque ou auréole symbolise la Connaissance qui saisit cette Raison. Comme le *Taizō* exprime principalement la Raison, l'auréole y repose sur le lotus ; comme le *Kongōkai* exprime principalement la Connaissance, le lotus y est dans l'auréole et les Buddhas de Raison existent dans la contemplation des Buddhas de Connaissance ; inversement, les Buddhas de Connaissance existent dans la contemplation des Buddhas de Raison dans le *Taizō*. En effet, la Connaissance ne peut pas exister séparée de la Raison, ce qu'on exprime par le principe : *Richi-funi*.³⁾ " Raison et Connaissance ne font pas une dualité."

IX. Classification des divinités qui figurent dans les Maṇḍala.

Il y a deux façons de classer les divinités des maṇḍalas : soit qu'on admette qu'elles se répartissent en trois clans (*kula*) dans chacun des maṇḍala, soit qu'on reconnaisse une division en trois clans pour le *Mahākaruṇā-garbha-maṇḍala*, et en cinq clans pour le *Vajradhātu-maṇḍala*.

La première de ces classifications est dite celle des *San-rin-shin*⁴⁾, *tri-cakra-kāya* ; ce sont 1° le *jishō-rin-shin*⁵⁾ (*svabhāva-cakra-kāya*) 2° le *shōbō-rin-shin*⁶⁾ (*saddharma-cakra-kāya*) 3° le *kyōryō-rin-shin*⁷⁾ (*adeśanā-cakra-kāya*).

1) 五解脱輪.

2) 月輪.

3) 理智不二.

4) 三輪身.

5) 自性輪身.

6) 正法輪身.

7) 教令輪身.

*Rin*¹⁾, Cakra, a ici le sens d'arme qui écrase, qui brise. Le *Jishō-rin-shin* comprend les Buddha qui révèlent la nature innée et originelle de Buddha. Les deux autres comprennent les Buddha qui sont manifestés pour le salut des êtres ; le *Shōbō-rin-shin* plus particulièrement ceux qui les convertissent au moyen de la Bonne Loi, le *Kyōryō-rin-shin* ceux qui revêtent un aspect irrité pour venir à bout des êtres rebelles, et difficiles à convertir. Les images représentent les divinités du *Jishō-rin-shin* en dhyāna, celles du *Shōbō-rin-shin* sous l'aspect de Bodhisattvas, celles du *Kyōryō-rin-shin* sous des formes de colère.

Le *Jishō-rin-shin* et le *Shōbō-rin-shin* émanent des Cinq Buddha ; le *Kyōryō-rin-shin* émane du *Shōbō-rin-shin*.

Prenons comme exemple le *Taizō mandara* : les Cinq Buddha du lotus central appartiennent au *Jishō-rin-shin* ; les Bodhisattvas de connaissance ou de Compassion des quatre autres pétales et de l'enceinte moyenne appartiennent au *Shōbō-rin-shin* ; enfin le *Kyōryō-rin-shin* est constitué par les divinités du quartier des Cinq Vidyādhara : Acāla (Fudō²⁾) Trailokya-vijaya (Gozanze³⁾) etc.

On peut d'après le *Hizōki*⁴⁾ établir le tableau que voici :

<i>Jishō-rin-shin</i>	<i>Shōbō-rin-shin</i>	<i>Kyōryō-rin-shin</i>
Mahāvairocana T.	Prajñāparamitā B.	Acalanāthavidyārāja
Akṣobhya T.	Vajrasattva B.	Trailokya V.
Ratnasambhava T.	Vajragarbharāja B.	Kundali V.
Amoghasidhi T.	Vajrayakṣa B.	Vajrayakṣa V.
	(Vajradamstra)	

Kogyō Daishi⁵⁾, dans son *Mandara-sata*⁶⁾ répartit comme suit les neuf maṇḍalas du *Kongōkai* : du n° 1 au n° 6, ils relèvent du *Jishō-rin-shin* parce que en fin de compte ils ne contiennent que Vairocana ; le n° 7 du *Shōbō-rin-shin* parce qu'il est présidé par Vajrasattva ; le n° 8 et 9 du *Kyōryō-rin-shin* parce qu'ils appartiennent aux Vidyādhara. On voit que l'idée directrice est toute diffé-

1) 輪. 2) 不動. 3) 降三世. 4) 秘藏記, Taishō, zuzō, Vol. I.
5) 興教大師, Kakuban 覺鑒 (1095-1134) 6) 曼荼羅沙汰.

ente puisqu'ici ce sont les maṇḍala tout entiers, et non pas les divinités une à une, qui sont l'objet du classement.

Dans l'autre système de classification, les trois clans (*bu*¹⁾) du *Taizō-mannara* sont le *Butsu-bu*²⁾, *Renge-bu*³⁾, et *Kongō-bu*⁴⁾ : c'est la distinction établie dans le *Dainichikyō* et le *Soshichi-Jikyō*.⁵⁾ D'après le *Hizōki*, le *ri*⁶⁾ du Pur Coeur de Bodhi inné dans les êtres appartient au *Kongō-bu*, clan de Vajra; enfin la réunion des deux qualités est le propre du *Butsu-bu*, clan de Buddha. Et en effet; le *ri*⁶⁾ de la pureté originelle est comme le lotus que la boue ne souille pas; le *chi*⁷⁾ a la fermeté qui lui permet de briser les passion, il est résistant comme le vajra; les trois *bu* pris ensemble renferment la Grande Méditation (Mahādhyāna), la Grande Compassion (Mahākaruṇā), la Grande Sapiance (Mahājñāna), les trois vertus du Buddha. Le Commentaire du *Dainichikyō*⁸⁾ dit à propos de la répartition des divinités entre ces trois *bu* :

“ En gros, le premier pourtour dans sa partie supérieure (quartier de la Connaissance Omnisciente) est l'ornement des vertus de la personne du Buddha; dans sa partie inférieure il contient les Vidyadhara acolytes du Buddha. Ensemble ils sont nommés Porte du Bu du Tathāgata. A droite (de Mahāvairocana) c'est la Samaya de la Grande Compassion du Tathāgata et comme les béatitudes y abondent, on appelle cette partie *Renge-bu*. A gauche opère la force de la grande Compassion; comme elle brise les obstacles, on appelle cette partie *Kongō-bu*. ”

D'après les traditions anciennes, le Garbha-maṇḍala se partage ainsi :

<i>Butsu-bu</i> :	le Lotus central à huit pétales
	le Quartier de la Connaissance Omnisciente
	— de Śākyamuni
	— de Mañjuśrī
	— des Vidyādhara
	— d'Ākāśagarbha

1) 部 (kula), 2) 佛部. 3) 蓮華部. 4) 金剛部 5) 蘇悉地經 (Susiddhi-sūtra), Taishō, n° 893. 6) 理. 7) 智. 8) Taishō, n° 1796.

— de Susiddhi

Renge-bu : le quartier d'Avalokiteśvara

— de Kṣitigarbha

Kongō-bu : le quartier de Vajrapāṇi

— de Sarvanivaraṇaviskambhin

Voici un tableau synoptique des trois *bu* :

	<i>Butsu-bu</i>	<i>Renge-bu</i>	<i>Kongō-bu</i>
Divinité principe	Mahāvairocana	Avalokiteśvara	Vajrapāṇi
bīja	a	sa	va
rite	śantika	pausika	abhicāra
couleur ¹⁾	blanc	jaune	noir
forme ²⁾	cercle	carré	triangle

Les cinq *bu* du *Kongō-kai-mandara* sont : 1 *Butsu-bu* : 2 *Kongō-bu* : 3 *Hō-bu*³⁾ (clan de Ratna) : 4 *Renge-bu* : 5 *Katsuma-bu*⁴⁾ (clan de Karma). Le *Kongōchō-ryaku-shutsu-kyō*⁵⁾, le *Shō-shinjitsu-kyō*⁶⁾, et autres commentaires du cycle du *Kongōchō-gyō*, laissent entendre que les cinq *bu* ne sont que le dédoublement du *Renge-bu* et du *Kongō-bu*, plus le *Butsu-bu*. Selon le *Hizōki*, le *Hō-bu* contient l'infinité des vertus de béatitude du Buddha, et le *Katsuma-bu* résume les actes d'assistance et de conversion du Buddha en faveur des êtres. Le *Hō-bu* et le *Katsuma-bu* émanent du *Butsu-bu*. Ces cinq *bu* expriment les Cinq Sapiences attestées par les Cinq Buddhas du *Kongōkai*.

Voici la correspondance des cinq *bu* :

Bu	<i>Butsu-bu</i>	<i>Kongō-bu</i>	<i>Hō-bu</i>	<i>Renge-bu</i>	<i>Katsuma-bu</i>
Buddha	Mahāvairocana	Akṣobhya	Ratnasambhava	Amitābha	Amoghasiddhi
Sapience (jñāna)	Dharmadhātū-vśudhij.	Ādarśa-j.	Samatā-j.	Pratyavekṣaṇa-j.	Kṛtyānuśāna-j..
Situation	Centre	Est	Sud	Ouest	Nord
Forme de Samaya	Stupa	Vajra à cinq Maṇi pointes		Lotus	Karmavajra

1) Cette couleur est rappelée dans le vêtement de l'officiant, dans les fleurs qu'il présente en offrande.

2) Cette forme est rappelée dans le bassin à feu du homa.

3) 寶部. 4) 羯磨部. 5) Taishō, n° 866. 6) Taishō, n° 868.

Bija	Vam	Hūṃ	Trāḥ	Hriḥ	Aḥ
Rite	Sāntika	Abhicāra	Pausika	Vasikarana (<i>Kei-ai</i>) ¹⁾	Vasikarana (<i>Kōchō</i>) ²⁾
Couleur ³⁾	Blanc	Bleu	Jaune	Rouge	Noir
Forme ⁴⁾	Mani	Carré	Rond	Triangu- laire	Demi cercle

Dans le partage entre trois bu seulement, le *Renge-bu* passe avant le *Kongō-bu* parce que la Raison passe avant la Connaissance.

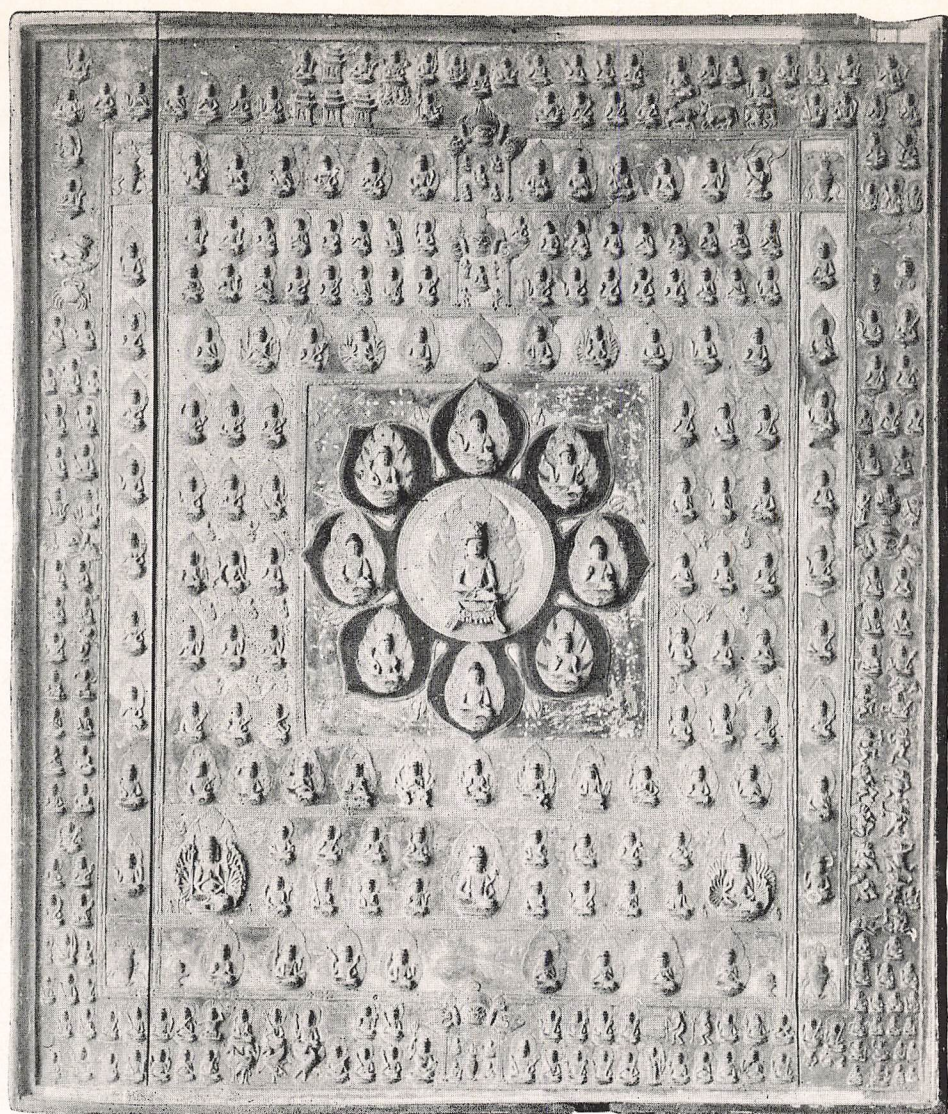
Un mode de classification très répandu consiste à distinguer simplement les quatre sortes de figurations (*zo*⁵⁾) qui voici : *Butsu-zō* (Buddha), *Botsatsu-zō* (Bodhisattva), *Myō-ō-zō* (Vidyārāja), *Teu-zō* (Deva), noms qui s'expliquent d'eux mêmes. On dit encore plus souvent : *Butsu-bu*, *Bosatsu-bu* ; etc.

1) 敬愛. 2) 鉤召.

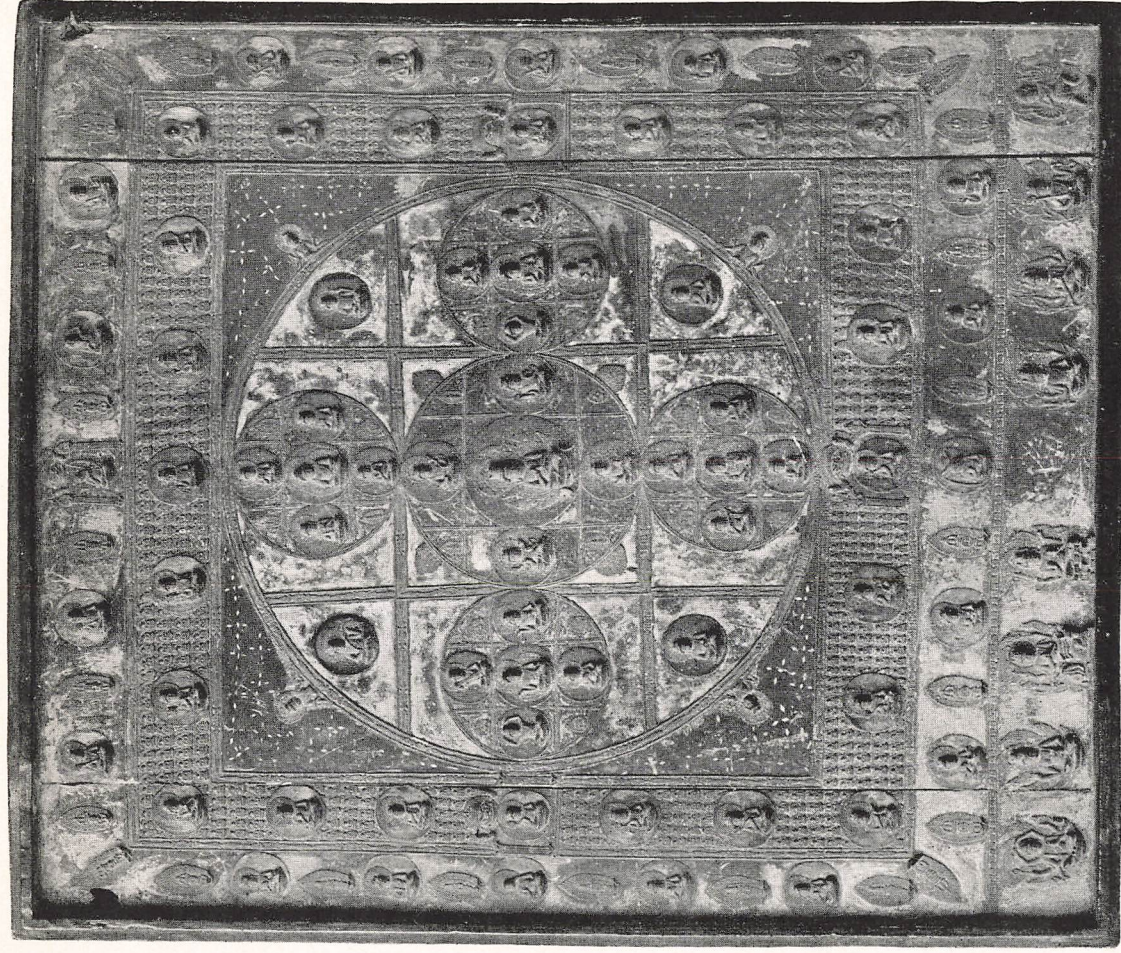
3) Cette couleur est rappelée dans le vêtement de l'officiant, dans les fleurs qu'il offre, etc.

4) Cette forme est rappelée dans le bassin à feu du *goma* (homa).

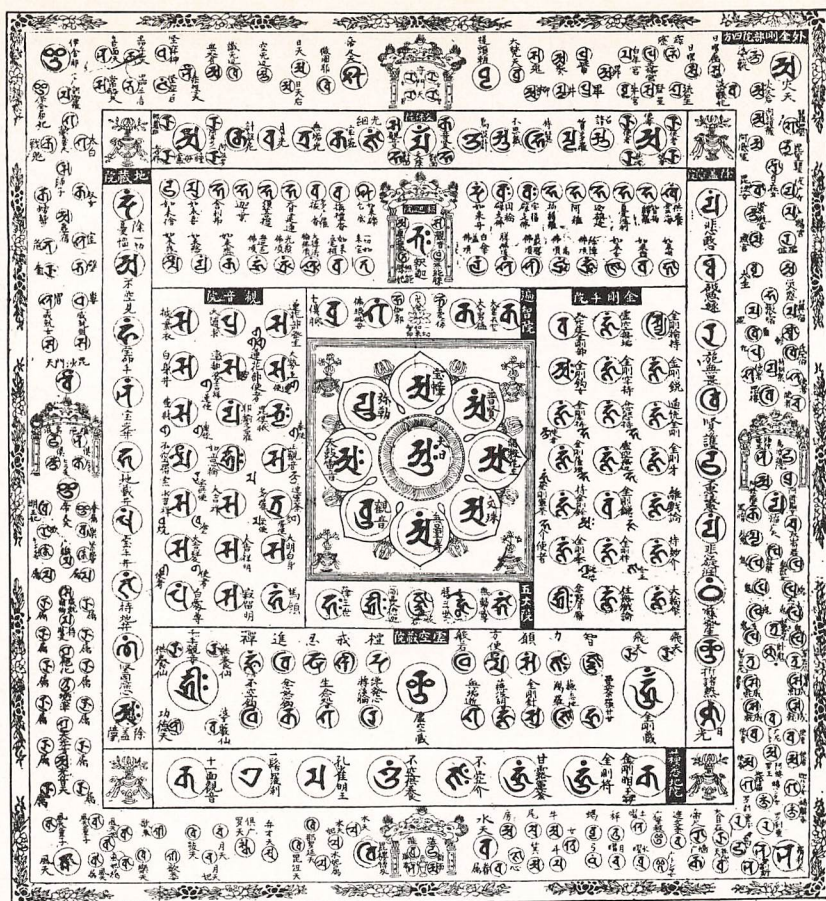
5) 像.



Mahākaruṇā-garbha-maṇḍala
 (Relief sur bois, appartenant au Musée de Kyōto)
 Trésor National



Vajradhatu-maṇḍala
(Relief sur bois, appartenant au Musée de Kyōto)
Trésor National



結藏曼荼羅界頂曰

中臺八葉合九尊

過七尺迎三十九

五五座空二十八

金三十三降五九

觀三十七地藏九

分別十二諸尊位

文二十五藏念八

四大四尊無見而

使者十九體五尊

佛六尊百五十二

拜四色十念十二

和合四百十四尊

已上內院二百九

外金剛部二百五

右方三尊蓮花部

中上下九佛部早

左方三尊金剛部

是名胎藏現圖尊

若金剛藏菩薩下

加之四百十八尊

此曼荼羅曼荼羅

生金剛王塔下

而除彼云現當受

又六尊空現受

傳是茶羅四大

Dharma-maṇḍala du Mahākaruṇā-garbha
(Maṇḍala des lettres symboles; Bija-maṇḍala)

Son Gaku Mon und Shi Raku Mon

oder

Die Lehre von der Ursprünglichen Erleuchtung
und die Lehre von der Erleuchtung, die einen
Anfang hat *

von

Bruno Dehbold.

„Das Schicksal des Geistes steht in der
Polarität von Daseinsabhängig-
keit und Ursprünglichkeit. Er wird
verloren sowohl in bloßer Abhängigkeit
wie in imaginärer Unwirklichkeit.“

Karl Jaspers: „Die Geistige
Situation der Zeit.“

Die Bestrebungen, das ungeheuer mannigfaltige Gebiet des Buddhismus zu gruppieren, so daß man es auf einen einzigen Blick überschauen und schematisch begreifen kann, gehen auf sehr frühe Zeit zurück. So unterschied man zunächst den Hīnayāna- und den Mahāyāna Buddhismus, nämlich den Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs und des Großen Fahrzeugs, oder in japanischer Terminologie die Kategorien dai (groß) und shō (klein). Diese Klassifizierung genügte für den indischen Buddhismus eines Māgārjuna und selbst eines Asanga und Vasubandhu. Aber China, das den Mahāyāna Buddhismus weiter entwickelte, fand diese Einteilung zu primitiv, und der Buddhismus wurde nun in zwei Kategorien zergliedert, die noch feinere Unterscheidungen zum Ausdruck brachten, nämlich in Triyāna oder die Drei

* aus der Einleitung zu einem noch unveröffentlichten Werk über die Klassifikationen des Buddhismus in Indien, China und Japan. Zweck weiterer Information verweist der Verfasser auf seinen Essay 'Les Classifications du Bouddhisme', im 'Bulletin De La Maison Franco-Japonaise', T. VIII., (Année 1936), Nos. 2-4: 'Sylvain Lévi et Son Oeuvre. Etudes sur la Pensée Religieuse au Japon.'

Fahrzeuge (jap. San Jō) und Ekayāna oder das Eine Fahrzeug (jap. Jichi Jō),—eine Untereinteilung, deren sich Tendai Daijhi, der große Systematiker der Tendai Sekte, und Genju Daijhi, der große Systematiker der Kegon Sekte, bedienten. Aber auch diese Klassifizierung genügte solchen Sekten nicht, die den gesamten Buddhismus wieder von ihrem besonderen Standpunkt ins Auge faßten, und neue Kategorien wurden erfunden. So teilt die Zen Sekte das Gesamtgebiet des Buddhismus ein in kyō und zen oder Schriftgelehrsamkeit und Meditation. Denghō Daijhi, der Gründer der japanischen Tendai Schule, gebrauchte die Einteilung in gon (zeitlich) und jitsu (wirklich), um hiermit den Unterschied zwischen konventionellem Mahāyāna und wirklichem Mahāyāna und insonderheit den Unterschied zwischen der von ihm befehdeten Hossō Schule und seiner eignen neuen Tendai Schule zu bezeichnen. Für die Klassifizierung des gesamten Buddhismus vom Standpunkt des Esoterismus benutzten Denghō Daijhi und Kōbō Daijhi und die von ihnen ins Leben gerufenen Tai Mitsu- und Tō Mitsu Schulen die Einteilung in ken gyō und mikkyō oder Offene Lehre und Geheimlehre. Die in der Kamakura Zeit in Japan in Erscheinung tretenden Amida Sekten aber, die wieder nicht mit den Einteilungen des gesamten Buddhismus, die sie vorfanden, zufrieden waren, bedienten sich, um ihre eigene Auffassung der Lehre Śākyamunis zum Ausdruck zu bringen, der Kategorien ji riki (die eigene Kraft) und ta riki (die Kraft eines Andern), oder der Kategorien shōdō (der Heilige Pfad) und jōdo (das Reine Land). Die beiden letzteren Einteilungsprinzipien waren bereits von den Chinesen Zendo und Dōshaku aufgestellt worden und wurden viele Jahrhunderte später in Japan von Hōnen Shōnin und Shinran Shōnin als Grundlage für ihre Jōdo- und Jōdo Shin Sekte gewählt. Die Nichiren Sekte und ihr Gründer Nichiren Shōnin schließlich bekannten sich zu der Einteilung in honmon und shaku mon oder der Ursprünglichen Lehre und der Lehre der Spur, die sie auf das 'Hokke Kyō' ('Saddharma Pundarika Sūtra') anwandten, das für sie der

Inbegriff des ganzen Buddhismus ist.

Obige Einteilungen sind als sektarisch anzusehen und waren vom Standpunkt des Glaubens aufgestellt. Daneben laufen rein theoretisch= philosophische, wie die Klassifikation des gesamten Buddhismus in u (Existenz) und kū (das Leere oder die Nicht-Existenz) oder in shō (Natur) und sō (Form).

Dies sind die Einteilungen, die viele Jahrhunderte lang im Mahāyāna Buddhismus üblich waren, sich in Japan bis zum Ende der Tokugawa Zeit fortpflanzten und noch heute als die fundamentalen, traditionellen und orthodoxen Klassifikationen des Mahāyāna Buddhismus gelten.

Als aber am Anfang der Meiji Zeit (1868) ein allgemeiner Modernisierungsprozeß in Japan einsetzte, da machten sich auch bald Bestrebungen bemerkbar, den Buddhismus vom modernen Standpunkt aus zu begreifen und das Gesamtgebiet der buddhistischen Gedankenwelt neuen Einteilungsprinzipien zu unterwerfen. Die Gelehrten der Meiji Zeit wollten nicht einfach nur übernehmen, was ihnen die Vergangenheit an traditionellen Formeln überliefert hatte. Sie empfanden Verlangen nach einer neuen Synthese, die sich ihnen nach rationeller Prüfung der mannigfachen Theorien des Buddhismus gewissermaßen mit Notwendigkeit, als mit dem modernen Denken in Übereinstimmung aufdrängte.

Zunächst versuchte man, alten überlieferten Kategorien einen neuen Geist einzuflößen. So holte man den ehrwürdigen Begriff sambō (sk. Triratna, die Drei Kleinodien — Buddha, Dharma, Sangha; jap. butsu, hō, sō; d.h. Buddha, die Lehre und die Priesterschaft) und den Begriff san gaku (die Drei Gelehrsamkeiten — śīla, dhyāna, prajñā; jap. kai, jō, e; d.h. Moralität, Meditation und Weisheit) hervor, um sie als Einteilungs-Kategorien für das Gesamtgebiet des Buddhismus nutzbar zu machen. Dieser auch von europäischen Gelehrten des Buddhismus gemachte Versuch hatte indessen keinen weiteren Erfolg, da die beiden Kategorien für den auserwählten Zweck eben zu elementar waren.

Ein weit bedeutenderer Versuch einer solchen neuen Synthese des Buddhismus bestand in der Verwendung der Begriffe 'en gi' (bedingte, i.e. abhängige Entstehung) und 'jissō' (wahre Form) als Einteilungs-Kategorien. 'En gi' ist ein Begriff, der insonderheit in der Kegon Schule eine große Rolle spielt und hier als Abkürzung von 'hui shin en gi', nämlich als 'Entstehung allein durch den Geist' verstanden wird,—womit der Grundsatz der Kegon Philosophie charakterisiert ist, die erklärt: alle Phänomene entspringen einzig und allein dem Geist, nämlich dem absoluten Geist.—'Jissō' ist ein Begriff, der in der Tendai Schule von vornehmlicher Bedeutung ist und hier als Abkürzung von 'sho hō jissō', nämlich als 'die wahre Form aller Dhar-mas' verstanden wird, womit der Grundsatz der Tendai Philosophie charakterisiert ist, die besagt: alle Dinge, (d.h. alle materiellen und geistigen Phänomene) haben wahre Form, nämlich sind absolut.

Der obige Begriff 'en gi' im Kegon Sinne bezeichnet den absoluten Idealismus, während der Begriff 'jissō' im Tendai Sinne dem absoluten Realismus entspricht. Seines speziellen schulmäßigen Charakters entkleidet und so weit wie möglich gefaßt, um auf einen möglichst weiten Kreis buddhistischer Ideen anwendbar zu sein, würde 'en gi' dann kurzweg mit 'Idealismus' und 'jissō' mit 'Realismus' gleichzusetzen sein.

Von diesen beiden Standpunkten wollte man am Anfang der Meiji Zeit eine neue Synthese des Buddhismus vornehmen. Die den Versuch machten, waren zwei der namhaftesten Vertreter der buddhistischen Philosophie, nämlich Senjō Murakami, der als der Bahnbrecher des modernen Buddhismus in Japan bezeichnet werden kann, und der ihm geistesverwandte und besonders auf dem Gebiet der Tendai Philosophie als Autorität anerkannte Eun Maeda.

Wir verweisen auf S. Murakamis: 'Bukkyō Tō Jitsu Ron' ('Essay über die Vereinheitlichung des Buddhismus'), d.h. System des Buddhismus, in 5 Bänden, und auf E. Maedas 'Daijō

Bukkyō Shi Ron' ('Abhandlung über die Geschichte des Mahāyāna Buddhismus') in 3 Bänden. Der erste Band von Murakamis Werk erschien im Jahre 1901, der zweite im Jahre 1903, der dritte im Jahre 1905, die beiden übrigen erheblich später. Maedas Werk erschien im 36. Jahr der Meiji Ära, nämlich 1903. Maeda bedient sich in seiner Abhandlung der beiden Termini 'jissō' und 'en gi'. Murakami dagegen gebraucht statt des Ausdrucks 'jissō' (wahre Form) den Ausdruck 'jittai' (wahrer Körper, i. e. wahre Substanz). Seine zweifache Klassifikation der buddhistischen Theorien, die sich im 1. Bande seines Werkes findet, ist nämlich zusammengefaßt in den beiden Begriffen: 'jikan teki en gi ron' und 'kūkan teki jittai ron,' d. h. 'die zeitliche Entstehungs Theorie' und 'die räumliche Wahre = Substanz Theorie'. Der Ausdruck 'jittai' ist indessen hier gleichbedeutend mit 'jissō' zu verstehen; etwaige Unterschiede in der Färbung der Begriffe kommen praktisch nicht in Betracht.

Die beiden Begriffe, deren Murakami und Maeda sich bedienten, waren, wie aus obigem hervorgeht, an sich keineswegs neu. Aber sie waren bisher nie als oberste Einteilungs-Kategorien gebraucht worden, und sie eigneten sich auch tatsächlich nicht gut dafür.

Was zunächst den Terminus 'abhängige Entstehung' (en gi) anbelangt, so findet er außer in der Kegon Philosophie allerdings auch noch in andern buddhistischen Philosophien Verwendung, wie in der des 'Daijō Kishin Ron' ('Mahāyāna Śrad-dhotpāda Śāstra,' des 'Traktats über das Erwachen des Mahāyāna Glaubens') und in der Lehre der Hossō Schule. Die Hossō-, Kishin Ron- und Kegon Philosophie stellen in aufsteigender Linie den sich mehr und mehr vergeistigenden Idealismus des Mahāyāna Buddhismus dar, und man kann mit Recht in diesen drei Schulen eine stufenweise Entwicklung des ihnen gemeinsamen Begriffs 'en gi' erblicken. Auch im Hinayāna Buddhismus und insonderheit in der für ihn maßgebenden Schule—nämlich der Sarvāstivāda-oder Rūṣha Schule—spricht man bereits

von 'abhängiger Entstehung, die vom Karma bewirkt ist' (go kan en gi), und da der Karma Begriff oder der Begriff der ihre Spuren in eine neue Inkarnation mithinübernehmenden und sühnebedürftigen 'Tat' ein ethischer Begriff ist, so kann man diesen Hinayāna 'en gi=' Konzept allenfalls als idealistisch verstehen. Außerdem bildet die Rūsha Philosophie die phänomenale Grundlage für die Hossō Philosophie und hängt mit ihr organisch zusammen. Von diesem Standpunkt aus erblickten Murakami und Maeda offenbar eine Verkettung des 'en gi' Begriffs von der elementaren Rūsha Phänomenologie durch die Hossō- und Kishin Ron Philosophie bis hinauf zur Kegon Philosophie. Die Einheitlichkeit des Bildes wird aber dadurch gestört, daß die Rūsha Lehre als ganzes nicht als Idealismus, sondern als Realismus eingeschätzt wird.

Was andererseits den dem Begriff 'abhängige Entstehung' (en gi) gegenüberstehenden Begriff 'wahre Form' (jissō) betrifft, so findet er sich außer in der Tendai Terminologie auch in der Sanron Philosophie. Aber es dürfte, ohne den überkommenen dogmatischen Formeln Gewalt anzutun, schwer fallen, ein ähnliches durchgängiges Vorkommen dieses Begriffs in verschiedenen auf einander folgenden buddhistischen Schulen nachzuweisen, wie man dies beim 'en gi' Begriff tun kann.

Dazu kommt, daß beide Termini so vorwiegend mit der Kegon-, bzw. der Tendai Philosophie verknüpft sind, und daß die Auffassung, die sich die Gelehrten von diesen beiden Termini gebildet haben, so sehr vom Geist dieser beiden Schulen bestimmt ist, daß sie nicht mehr elastisch genug sind, um als allgemeine Einteilungsprinzipien nützlich zu leisten.

Was aber vornehmlich gegen die Verwendung dieser beiden Begriffe als Einteilungsprinzipien des gesamten Buddhismus sprach, war der Umstand, daß sie diese Religion nur vom Standpunkt der reinen Theorie klassifizierten und nur solche Schulen einbegriffen, die auf theoretischem Boden standen, aber alle diejenigen ausschlossen, die vornehmlich auf religiöser Praxis beruh-

ten. Die theoretischen Schulen nun sind die in China begründeten oder ursprünglich von Indien nach China mithinübergenommenen Schulen, wie die Tendai- und Kegon-, die Sanron- und Hossō-Schule. Die praktischen Schulen aber sind die teils in Japan begründeten oder aus China nach Japan herübergebrachten und hier japanisierten Schulen, wie die Tendai Schule Dengyō Daishis, die Shingon Schule Kōbō Daishis, die Zen Schule Eisais und Dogen Zenjis, die Jōdo Schule Hōnen Shōnins, die von Shinran Shōnin begründete Jōdo Shin Schule und die von Nichiren begründete Nichiren Schule. Sie alle konnten in den Rahmen einer auf den Begriffen 'en gi' und 'jissō' basierenden Klassifikation nicht zwanglos einbegriffen werden, da eine solche eben vornehmlich theoretischen Charakter hatte und der religiösen Praxis nicht genügend Rechnung trug.

Man täte nun Murakami und Maeda wahrscheinlich Unrecht, wenn man behaupten wollte, daß sie eine regelrechte und strikte Klassifizierung aller buddhistischen Schulen und Theorien mit Hilfe dieser beiden Begriffe beabsichtigten. Aber sie erblickten in ihrer Verwendung zweifellos eine bequeme Methode, die zwei großen, in Idealismus und Realismus sich verkörpernden Tendenzen der buddhistischen Philosophie dem modernen Denken verständlich zu machen.

Wer sich indessen hiermit nicht begnügte, war der von Murakami und Maeda stark beeinflusste und gewissermaßen als ihr geistiger Nachfolger anzusehende Daitō Shimaji. Er strebte nach einer tatsächlichen Neu-Einteilung des Gesamtgebietes des Buddhismus, und da er die beiden oben erwähnten Begriffe aus den angedeuteten Gründen hierzu für unzulänglich erachtete, so bediente er sich zweier anderen Begriffe, nämlich 'hon gaku' und 'shi kaku,' oder der 'ursprünglichen Erleuchtung' und der 'Erleuchtung, die einen Anfang hat'. Er stellte dem 'en gi ron' und 'jissō ron' seiner zwei Vorgänger, nämlich dem 'Prinzip der abhängigen Entstehung' und dem 'Prinzip der wahren Form,' das 'hon gaku mon' und 'shi kaku mon,' nämlich die

'Lehre der ursprünglichen Erleuchtung' und die 'Lehre der einen Anfang habenden Erleuchtung' gegenüber, für sie beanspruchend, daß sie dem theoretischen wie dem praktischen Standpunkt in gleicher Weise gerecht würden und daher imstande seien, alle buddhistischen Schulen ohne Ausnahme zu umfassen.

Wir verweisen diesbezüglich auf Shimajis posthumes Werk 'Bukkyō Taikō' oder das 'Große Seil des Buddhismus', was soviel besagen will wie die 'Große Systematisierung des Buddhismus'. Das anno 1931, im 6. Jahr Showa veröffentlichte Buch bildet den ersten Band der sieben Bände umfassenden Gesammelten Werke Shimajis, die nach seinem Tode von einigen seiner Schüler herausgegeben wurden. Es besteht aus Vorlesungen, die Shimaji an der Kaiserlichen Universität Tōkyō, an der Tōyō Dai Gaku und anderen Universitäten und buddhistischen Colleges gehalten hat. Der Inhalt gliedert sich in drei Teile: 1. eine Erörterung über 'hon gaku mon' und 'shi kaku mon'; 2. ein Exkurs über Buddhologie; 3. eine allgemeine Charakterisierung des Buddhismus. Der uns hier insonderheit interessierende, 13 Kapitel umfassende erste Teil enthält die Vorlesungen, die Shimaji vom September 1919 bis Juli 1920 an der Kaiserlichen Universität Tōkyō gehalten hat, ist von Shinshō Hanayama, Dozenten dieser Hochschule, redigiert und betitelt: 'Nihon Bukkyō Hon Gaku Shisō no Gai Setsu' oder 'Allgemeine Erklärung des Gedankens der Ursprünglichen Erleuchtung im Japanischen Buddhismus', bzw. 'Allgemeine Erklärung des Japanischen Buddhismus vom Standpunkt des Gedankens der Ursprünglichen Erleuchtung'.

Was versteht nun Shimaji unter 'hon gaku' und 'shi kaku'?

Kurz gesagt: 'hon gaku mon' begreift den Buddhismus vom absoluten Standpunkt, 'shi kaku mon' vom relativen Standpunkt; 'hon gaku mon' gehört dem Reich der Freiheit und der reinen Vernunft an, 'shi kaku mon' dem Reich der Notwendigkeit und der geschichtlichen Bedingtheit. Beide geben zu, daß der Sinn des Lebens und seine wichtigste Aufgabe darin besteht, die Idee

zu erfassen, die mit der Natur des Lebens selbst übereinstimmt. Aber während shi kaku mon bei Erfassung dieser Idee, d.h. des Gedankens des Absoluten, den Bahnen der Tradition folgt, will hon gaku mon das Absolute in vollkommener Freiheit begreifen; es sucht dabei nach Möglichkeit alle Bande der Überlieferung und Autorität, wie überhaupt alle Bedingtheit abzustreifen, die durch bestimmte anerkannte Religionsformen, durch Moralvorschriften, Gesetze, Erziehungssysteme, ja durch Zeit, Raum und Kausalität gegeben ist.

Die geistige Einstellung von hon gaku mon dem Problem des Absoluten gegenüber kann daher als absolut, die von shi kaku mon als relativ bezeichnet werden.

Das Absolute selbst wird sich demnach vom Standpunkt beider verschieden ausnehmen. Hon gaku mon stellt sich das Absolute als etwas Aktuelles, Konkretes, Persönliches und Unmittelbares vor; shi kaku mon als etwas Ideelles, Abstraktes, Unpersönliches und Mittelbares. In der hon gaku Lehre steht die Idee des Absoluten in theoretischer, wie praktischer Hinsicht im Mittelpunkt; in der shi kaku Lehre ist die Idee des Absoluten mitunter bis auf die Peripherie zurückgedrängt. Vom hon gaku Standpunkt wird es als etwas Dynamisches und Tätiges, vom shi kaku Standpunkt als etwas Statisches und Beharrendes erfaßt.

Da die Methode der Realisierung des Absoluten in shi kaku mon relativ ist, so wird hier der Weg der stufenweisen Erleuchtung befolgt. Da in hon gaku mon die Methode der Realisierung absolut ist, so beherrscht hier die plötzliche Erleuchtung das Feld, die als jissō (jitsu shō), d.h. 'wahre Erleuchtung' bezeichnet wird. Denn diese Art Erleuchtung beruht lediglich auf Praxis, nicht auf Theorie; sie gehört dem Gebiet der Religion an und nicht dem der philosophischen Einsicht. Die Methode von shi kaku mon ist also kompliziert und empirisch, die von hon gaku mon einfach und intuitiv.

Ins einzelne gehend, läßt sich der Unterschied zwischen beiden

folgendermaßen bestimmen.

Die ontologische Realität wird von der hon gaku Lehre nicht als leerer Begriff und nicht als ein Verharren in tatenloser Ruhe, sondern als eine ununterbrochene Manifestierung der Lebenskraft selbst verstanden. Die Totalität der Dinge wird bejaht und das Universum als etwas absolutes und einheitliches definiert. Die der hon gaku Lehre eigene Originations Theorie geht demnach über den Gegensatz von Idealismus und Realismus hinaus und faßt Geist und Materie als letzten Endes mit einander identisch auf. 'Materie und Geist sind nicht zwei' (shiki shin fu ni), erklärt die hon gaku Lehre. Sie erklärt weiterhin: 'das Eine und das Viele sind keine Zweiheit' (ichi ta fu ni); 'das Gute und das Böse sind keine Zweiheit' (zen aku fu ni). Kurz, alle Dharmas werden von hon gaku mon mit einander identifiziert und harmonisiert und als etwas 'was man nicht denken kann' (fu ka shigi), nämlich als über alles Denken hinausgehend oder mit einem Wort als 'wunderbar' (myō) charakterisiert. Die buddhistische Wahrheit wird somit für etwas widerspruchlos gehalten, in der alles dazu dient, die Harmonie des Ganzen zu bekunden.

Die shi kaku Lehre hat demgegenüber einen ausgesprochen differenzierenden Charakter, insofern sie nicht das Ganze in seiner Einheitlichkeit anerkennt, sondern allenthalben Unterschiede konstruiert und das Minderwertige bei Seite schiebt, um das Höherbewertete an seine Stelle zu setzen. Das Universum erscheint hier als etwas, in dem das Einzelne als das tatsächlich Vorhandene seine Existenzberechtigung fordert; die ontologische Realität wird nur in ihren Manifestierungen innerhalb der Welt erfaßt, und die buddhistische Wahrheit gilt lediglich insofern als etwas reales, als sie sich in Schulen und Sekten verkörpert.

In der Terminologie des Mahāyāna Buddhismus läßt sich der Unterschied, der von diesen beiden Standpunkten in Bezug auf die Auffassung der Realen Existenz (jitsu zai), d.h. der Absoluten Realität gemacht wird, folgendermaßen ausdrücken: Von

shi kaku mon wird die reale Existenz als 'Vernunft' (ri) charakterisiert, von hon gaku mon als 'Substanz' (ji); von shi kaku mon als 'Leerheit' (kū), von hon gaku mon als 'Nicht-Leerheit' (fu kū); von shi kaku mon als 'Charakter der Unveränderlichkeit' (fu hen sei), von hon gaku mon als 'Charakter der Entstehung' (zui en sei).

Die Reale Existenz vom Standpunkt des hon gaku mon stellt sich als Wille (i shi) dar, als der zur Tat führende Wille. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet 'i shi' die Energie des subjektiven Geistes, hier aber die Energie des absoluten Geistes, der die Ursache seiner Bewegung und Betätigung ist. 'I shi' ist daher hier synonym mit 'ji', der absoluten Substanz und läßt sich mit Schopenhauers 'Wille' in Parallele setzen, während 'ri', die Vernunft, mit Schopenhauers 'Vorstellung' vergleichbar ist.

Nach der hon gaku Lehre ist jedermann Buddha, und nur die Verdunkelung seines Geistes ist Schuld daran, daß sich der gewöhnliche Mensch dessen nicht bewußt ist und einen Unterschied zwischen sich und Buddha konstruiert. Diesen Unterschied erkennt die hon gaku Lehre nicht an. Ihr zufolge ist der einzelne Mensch selbst absolut: sein eigener Geist, den er im Zustand der Meditation begreifen lernt, ist der honzon oder Hauptbuddha,—und ebenso sind die Andern und die ganze Außenwelt absolut. Diese Anschauung ist die jenes Pantheismus, dem Vairocana als der Buddha der Ursprünglichen Erleuchtung, nämlich als absolute, universale Realität ohne Anfang und Ende gilt. Nach der shi kaku Lehre dagegen sind Śākyamuni und seine Vorgänger befähigt gewesen, erst nach langer Bodhisattva-Laufbahn Buddha zu werden, und der ihnen nachfolgende Maitreya hat die Anwartschaft auf die Buddhaschaft und ebenso der gewöhnliche Mensch,—ohne also bereits Buddha zu sein.

In der shi kaku Lehre gibt es demnach ein wirkliches 'Buddha Werden' (jō butsu), in der hon gaku Lehre aber genau genommen nur ein 'Buddha Sein' (ze butsu). Denn was

hier 'Buddha Werden' genannt wird, ist ein 'Werden', das ins a priori verlegt wird, also mit dem 'Sein' zusammenfällt. Das ist so zu verstehen, daß in hon gaku mon einem jeden Lebewesen und jedem Ding der Besitz der absoluten Buddhanatur zugestanden wird, die latent überall vorhanden ist und nur actualisiert zu werden braucht, um in Erscheinung zu treten. Während das Wort 'jō' direkt soviel wie 'werden' bedeutet, hat das Wörtchen 'ze' an sich keine besondere Bedeutung, sondern verleiht nur dem Wort, dem es hinzugefügt wird, größeren Nachdruck; das 'ze' in Verbindung mit 'Buddha' bedeutet demnach den Buddha als tatsächlich gegeben und vorhanden. Entsprechend der zweifachen Theorie von jō butsu (dem 'Buddha Werden') gibt es auch eine zweifache Theorie von jō dō (der 'Erfüllung, d. h. Zurücklegung des Weges'), nämlich eine Hinayāna- und eine Mahāyāna Theorie. Gemäß der Hinayāna Theorie hat Śākyamuni als wirklicher Mensch den von geistiger Blindheit (avidyā, jap. mu myō) zur Erleuchtung (bodhi, jap. bodai) führenden Weg zurückgelegt; sein Heilsweg verläuft von der Ursache zur Wirkung (jū in shi kwa). Gemäß der Mahāyāna Theorie ist die Zurücklegung des Wegs seitens Śākyamunis kein wirklicher, sondern nur ein in die irdische Welt reflektierter Vorgang gewesen; dieser Heilsweg beginnt bereits in der Ewigkeit und verläuft von der Wirkung zur Ursache (jū kwa kō in). Im ersteren Falle ist der Heilsweg aufsteigend, von avidyā hinauf zu bodhi; im letzteren Falle dagegen absteigend, von den Regionen ursprünglicher Erleuchtung hinab in die Sphären geistiger Verblendung. Die erstere Theorie ist der shi kaku Lehre zuzuweisen; die letztere Theorie von offensichtlich doketischem Charakter, die sich auf den Begriff der 'zeitlichen Erscheinung' (ke gen) von Buddhas ursprünglichem Körper in dieser Welt stützt, ist dagegen als hon gaku Lehre anzusehen. In Bezug auf sie heißt es auch: 'vom Ursprung erscheint die Spur' (jū hon sui jaku) oder: 'der ursprüngliche Grund läßt die Spur erscheinen' (hon ji sui jaku).

In hon gaku mon wird gemäß der Mahāyāna Lehre der 'geborene Körper' (shō jin), d.h. der Fleischkörper Buddhas oder der Nirmanakāya als eine Erscheinung des absoluten Körpers der Norm (hōshin) oder des Dharmakāyas aufgefaßt, während shi kaku mon gemäß der Hinayāna Lehre die 'zwei Körper der Geburt und der Norm' (shō hō ni shin), nämlich den Nirmanakāya und den Dharmakāya, als gesonderte Körper betrachtet. In der entwickelten Mahāyāna Lehre der Drei Buddha Körper (san jin), nämlich des Dharmakāyas, Sambhogakāyas und Nirmanakāyas, ist der Sambhogakāya (hō jin) als eine der hon gaku Lehre gemäße Wesenheit zu verstehen, da der Sambhogakāya als 'ursprünglicher Körper' aufgefaßt wird und der Nirmanakāya (o jin) als die vom Sambhogakāya 'hinterlassene Spur'.

Nach der hon gaku Lehre ist die unvollkommene 'Welt des Samsāra,' in der wir leben, 'identisch mit dem Reinen Lande' (shaba soku jakkō). Dieses 'Reine Land der Ewigen Wohnung, des Friedens und des Glänzenden Lichtes' (jakkō) ist indessen hier nicht nur im Sinne von Amidas Paradies zu verstehen, sondern als das absolute Buddhaland überhaupt. Nach der shi kaku Lehre ist das Reine Land von der jetzigen Welt der Leidenschaften getrennt und das Eingehen in dieses erst nach dem Tode als höchster Lohn in Aussicht gestellt.

Die hon gaku Lehre und die shi kaku Lehre haben weiterhin eine verschiedene Einschätzung dessen, was man die 'Wurzel der Fähigkeit' (ki kon), i.e. die Fähigkeit der Hörer nennt, und beide schreiben ihnen demgemäß verschiedene Erlösungsmittel zu. Die hon gaku Lehre kennt nur das Eine Fahrzeug (Ekayāna, jap. Ichi Jō), nämlich das Buddha Fahrzeug, das durchweg als absolut aufgefaßt wird. Die shi kaku Lehre dagegen unterscheidet die Drei Fahrzeuge (Triyāna, jap. San Jō) und die Fünf Fahrzeuge und harmonisiert diese erst nachträglich zu Einem Fahrzeug. Die Drei Fahrzeuge sind die des Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Bodhisattvas, jap. Shōmon, Engaku und Bosatsu. Von den Fünf Fahrzeugen gibt es vier verschiedene Klassifica-

tionen, nämlich: 1. das Fahrzeug der Menschen, der Devas, der Śrāvakas, der Pratyekabuddhas und der Bodhisattvas—2. das Fahrzeug der Devas, der Brahmanen, der Śrāvakas, der Pratyekabuddhas und der verschiedenen Buddhas—3. das Eine Fahrzeug und das Fahrzeug der Bodhisattvas, der Pratyekabuddhas, der Śrāvakas, und der Menschen und Devas—4. das Fahrzeug der Śrāvakas, der Pratyekabuddhas (hier Dokkaku Jō genannt), das durch nichts übertroffene Fahrzeug (Mu Jō Jō), verschiedene Arten Fahrzeuge (Shu Zu Jō) und das Fahrzeug der Menschen und Devas.

Die hon gaku Lehre anerkennt dann allerdings viele verschiedene Fähigkeiten innerhalb des Einen Fahrzeugs; aber die endgültige Theorie von hon gaku mon in Bezug auf die Fähigkeiten ist die des 'Ursprünglichen Besitzes der Fähigkeit' (honmu ki) oder der 'Fähigkeit kraft der Tugend der Natur', d.h. 'kraft der ursprünglichen Tugend' (shō dokū ki) oder 'der Fähigkeit des ursprünglichen Teils' (hon bun ki). Shi kaku mon vertritt demgegenüber die Auffassung, daß innerhalb der Fähigkeiten des Einen Fahrzeugs die höheren Fähigkeiten höheren Gewinn erlangen, daß also das religiöse Genie mehr erreicht als das bloße Talent.

Bezüglich der Beseitigung der Leidenschaften (bonnō)—in der Sprache des Christentums würden wir sagen der 'Unterdrückung der Sünden'—lehrt hon gaku mon: 'eine Weisheit ist eine Leidenschaft' (ichi chi ichi waku),—'durch ein Abschneiden wird alles abgeschnitten' (ichi dan issai dan), d.h. durch Beseitigung einer Leidenschaft werden alle Leidenschaften beseitigt,—und 'Nichtabschneiden ist gleichwohl Abschneiden' (su dan ni dan). Shi kaku mon dagegen ergeht sich in Lehren, die das Abschneiden der einzelnen Leidenschaften als notwendig hinstellen.

Die hon gaku Lehre beruht vornehmlich auf Sūtras, also auf dem Sūtra Pitaka; die shi kaku Lehre dagegen ist geneigt, sich besonders auf Śāstras, also auf das Abhidharma Pitaka zu

stützen. Die auf Sūtras aufgebauten Schulen, wie die Tendai-, Kegon-, Shingon- und Nichiren-Schulen, sind daher dem hon gaku mon Buddhismus zuzurechnen; die Śāstras zu ihrer Grundlage nehmenden Schulen, wie die Rishō-, Jōjitsu-, Sanron-, Jiron-, Shōron- und Yui Shiki-Schule dagegen gehören dem shi kaku mon Buddhismus an.

Da der hon gaku Buddhismus vornehmlich auf Sūtras aufgebaut ist, so beruht er auf Buddhas eignen Worten und setzt Glauben voraus; hier kommt die metaphysische Verbundenheit des Lebens mit der kosmischen Vernunft zum Ausdruck. Da die shi kaku Lehre sich auf die Śāstras beruft, also auf die Kommentare und Abhandlungen der großen Schriftgelehrten des Buddhismus, so wendet sie sich vornehmlich an den Verstand; hier haben wir es mit der Regelung des menschlichen Daseins durch das im Weltbegreifen seiner Kraft bewußt gewordene Denken zu tun. Hon gaku mon bezeichnet den Rückgang auf die primitiven Kräfte des handelnden Lebens gegenüber der Bildungstradition; shi kaku mon ist charakterisiert durch das Vorherrschende der Bildungstradition. Der dem hon gaku Prinzip anhängende Mensch wird von seiner inneren Erfahrung geleitet. Er hört mit seinem inneren Ohr, er sieht mit seinem inneren Auge und durchdringt so die Dinge, und die Unsichtbaren kommen zu ihm, nehmen bei ihm Wohnung und leisten ihm Beistand. Der dem shi kaku Prinzip zuneigende Mensch hört nicht mit seiner Seele, die oft genug leer ist, sondern mit dem Verstande, der hier mehr oder weniger ein Sonderdasein führt und sich mit dem Erkennen der Außenseite der Dinge begnügt. Der erstere steht, wie man im Buddhismus sagen würde, auf dem Boden der Praxis, d.h. der Religion; der letztere auf dem Boden der Theorie, d.h. der Philosophie.

Danach kann es uns nicht überraschen, hon gaku mon mit dem Gebiet der Ästhetik in enger Beziehung zu sehen. Die schönen Künste—soweit Japan in Betracht kommt, insonderheit vom Anfang der Heian-Zeit bis zur Kamakura-Zeit—sind in

vieler Hinsicht als sichtbarer Ausdruck des in der hon gaku Lehre im Mittelpunkt stehenden Gedankens der Absoluten Realität anzusehen. Dasselbe gilt von der Literatur und der Musik, von welcher letzterer geradezu behauptet wird, daß man durch sie die Buddhafaschaft erreichen kann. Das beweist der bekannte Ausdruck: 'shōmyō jō butsu' — 'durch Shōmyō (d.h. durch die buddhistische Liturgie) zum Buddha werden'. Die shi kaku Lehre hat bei weitem keine so enge Beziehung zur Ästhetik, was die im Hinayāna Buddhismus anzutreffende verhältnismäßige Armut an Kunst bekundet. — —

Das bemerkenswerte nun ist, daß diese beiden Lehren, die einander in jeder Hinsicht zu widerstreben scheinen, sich tatsächlich ergänzen, und daß nur durch ihr unausgesetztes auf einander Einwirken ein gesundes Fortbestehen dessen, was man Buddhismus zu nennen pflegt, überhaupt möglich ist. Das Vorherrschende dieser beiden Tendenzen innerhalb des buddhistischen Organismus bedingt ein Spannungsverhältnis, das dessen Leben gewährleistet. Wo dies Spannungsverhältnis durch Erschlaffen eines der beiden Komponenten nachläßt, da tritt unvermeidlich Verfall und Auflösung ein. In diesem Sinne nehmen wir die unserer Arbeit vorangestellten Worte Karl Jaspers' für uns in Anspruch.

Daß die beiden Lehrtypen des hon gaku und shi kaku ihrem ganzen Wesen nach aufeinander angewiesen sind und sich harmonisch ergänzen, wird dadurch symbolisiert, daß der Buddha (butsu) als der Ursprung von shi kaku mon gedeutet wird und der Dharma (hō) als der Ursprung von hon gaku mon. Die Vereinigung beider ergibt Buddhas Lehre (buppō).

Wir haben am Anfang dieser Abhandlung darauf hingewiesen, daß die verschiedenen teils sektarisch, teils rein philosophisch entworfenen Klassifikationen des Buddhismus sich im Laufe der Zeit von diesem oder jenem Standpunkt aus als ungenügend herausstellten. Die letzte, von Shimaji aufgestellte Klassifikation in hon gaku mon und shi kaku mon will nun von

einem noch höheren Gesichtspunkt, als den bisher eingenommenen, das Gesamtgebiet des Buddhismus umfassen und alle früheren Einteilungen ersetzen. Das ist nun aber nicht so zu verstehen, daß die neue Einteilung jenseits aller früheren liegt und nichts mit ihnen zu tun hat. Vielmehr verhält sich die Sache so, daß diese neue Einteilung alle früheren an ihrem Geiste teilhaben läßt. So wie die Spitze einer Pyramide nicht von deren höheren, mittleren und unteren Schichten getrennt ist, sondern diese zur Voraussetzung hat, so steht die Klassifikation von hon gaku mon und shi kaku mon als die vollkommenste in idealer Verbindung mit den früheren weniger vollkommenen Klassifikationen und erlaubt eine Unterordnung derselben unter die Begriffe hon gaku und shi kaku.

Wie bereits erwähnt, wird der gesamte Buddhismus gewöhnlich eingeteilt in Hinayāna und Mahāyāna. Die Hinayāna Lehre nun hat in dem oben angegebenen Sinne shi kaku Charakter, die Mahāyāna Lehre vornehmlich hon gaku Charakter. Doch finden sich, wie wir alsbald sehen werden, auch Mahāyāna Schulen von ausgesprochenem shi kaku Charakter oder shi kaku Einschlag.

Innerhalb des Mahāyāna Buddhismus wiederum unterscheidet man als dessen zwei Komponenten die Lehre der Drei Fahrzeuge (Triyāna) und die Lehre des Einen Fahrzeugs (Ekayāna); die erstere hat shi kaku Färbung, die letztere hon gaku Färbung. Die Ekayāna Lehre ihrerseits gliedert sich in die unreine oder gemischte Lehre und in die reine oder vollkommene Lehre; die eine entspricht dem shi kaku mon, die andre dem hon gaku mon. Dies wird die vertikale Einteilung des Buddhismus genannt. In ihr gilt die niedere und weniger entwickelte Lehre immer als Vertreterin des shi kaku Geistes, die höhere und mehr entwickelte Lehre immer als Vertreterin des hon gaku Geistes: denn das Mahāyāna ging aus dem Hinayāna hervor, die Ekayāna Lehre aus der Triyāna Lehre und die reine Ekayāna Lehre aus der gemischten Ekayāna Lehre.

Wenn wir nun die Einteilung des Buddhismus nach Sekten

in Betracht ziehen, so finden wir im Buddhismus der esoterischen Sekten, d. h. der japanischen Tendai- und Shingon Sekte die Einteilung in ken gyō und mikkyō, nämlich in Offene- und Geheime Lehre: ken gyō korrespondiert hier mit shi kaku mon und mikkyō mit hon gaku mon. Die Zen Sekte, in Japan vertreten durch die Rinzai-, Sōtō- und Ōbaku Sekte, gliedert den gesamten Buddhismus in kyō, nämlich Schrifttum und zen, nämlich Meditation: hier entspricht kyō dem shi kaku Geist und zen dem hon gaku Geist. Im Jōdo Buddhismus oder dem Buddhismus der Amida Sekten, d. h. der japanischen Nizū Nenbutsu-, Jōdo-, Jōdo Shin- und Ji Sekte, gibt es, wie erwähnt, die Einteilung in shōdō mon oder die Lehre vom Heiligen Pfad und jōdo mon oder die Lehre vom Reinen Land: shōdō mon entspricht hier dem shi kaku mon und jōdo mon dem hon gaku mon. In der Nichiren Sekte begegnen wir der fundamentalen Klassifikation in shaku mon und hommon oder das Tor der Spur und das Ursprüngliche Tor: hier ist shaku mon als shi kaku mon und hommon als hon gaku mon anzusprechen.

Dies ist die sogenannte horizontale Einteilung des Buddhismus, die diesen nicht als einen historischen Entwicklungsprozeß ansieht, in dem immer je zwei Lehrtypen stufenweise über einander gelagert sind, sondern als ein Nebeneinander von je zwei verschiedenen Typen des Buddhismus. Aber auch in diesem Nebeneinander finden wir einen scharfen Wertunterschied etabliert, insofern vom Standpunkt der jeweiligen Sekte der eine Typus stets als der höhere, der andre als der niedere eingeschätzt wird.

Welche buddhistischen Schulen mit shi kaku mon und welche mit hon gaku mon in Beziehung stehen, und wie dieser zweifache geistige Einschlag sich durch das Gewebe des ganzen Buddhismus von Anfang bis zu Ende hindurchzieht, es zu einem kunstvollen Teppich gestaltend, wird von Shimaji noch genauer beschrieben, wobei der Buddhismus Indiens, Chinas und Japans nach einander einer Betrachtung unterworfen werden.

Die in Indien von Śākyamuni persönlich verbreitete Lehre

läßt Shimaji aus dem Spiel; zweifellos nimmt er von ihr an, daß sie im tiefsten Sinne sowohl Shi Kaku Geist, wie Hon Gaku Geist enthält und beide Tendenzen harmonisch in sich vereinigt. Was nun die verschiedenen Hinayāna Schulen betrifft, so sind sie alle als dem Shi Kaku mon zugehörig anzusehen. Der ganze Südliche Buddhismus ist demgemäß als Shi Kaku mon Buddhismus zu charakterisieren. Was den Nördlichen Buddhismus Indiens betrifft, so ist Nāgārjunas Madhyamika Schule vom Geist des Hon Gaku mon gefärbt, während die Yogācārya Schule Asangas und Vasubandhus vielmehr Shi Kaku Färbung hat. Die Lehre Dharmapālas von Nālanda ist eine der repräsentativsten Shi Kaku Lehren innerhalb des Mahāyāna. Der in Nepal wie in Tibet anzutreffende Glaube an Abdi Buddha ist deutlich von Hon Gaku mon Art. Je mehr sich dieser Nördliche Buddhismus entwickelte, desto mehr wurde er zum Tantrismus und nahm Hon Gaku Färbung an. Der Nördliche Buddhismus Indiens ist demnach in seiner letzten Phase als von Hon Gaku Geist erfüllt anzusehen.

Was China anbelangt, so werden die dem Hinayāna zuzurechnende Kūshā- und Tōjitsu Schule und die dem Mahāyāna angehörende Nehan-, Sanron-, Chiron-, Ziron- und Shōron Schule, die während der Namboku Periode, d.h. der Zeit der Südlichen und Nördlichen Dynastie, in China Verbreitung fanden, von Shimaji durchweg als Shi Kaku mon Buddhismus klassifiziert, indem er auch hier, wie er bereits oben getan, die Schulen nicht vom dogmatischen, sondern vom psychologischen Gesichtspunkt einschätzt. Auch Tendai Daishis Schule rechnet er dem Shi Kaku mon Buddhismus zu. Über allgemein gesprochen, meint er, daß im Buddhismus der Südlichen und Nördlichen Dynastie solche Schulen wie Tendai, Ziron, Shōron und Sanron gleichwohl verhältnismäßig viel Hon Gaku Geist in sich enthalten.

Das beste Beispiel hierfür auf dem Gebiet der Literatur ist das von Paramārtha und Śikṣhānanda überlieferte 'Risshin Ron.' Der Buddhismus Genjō Sanzōs (Hsüan-chuang's) und Zion Daishis (Risshis), also die Lehre der Hossō Schule, die am Anfang

der Tang Dynastie erstand, überlieferte direkt den Buddhismus Dharmapālas und ist daher als Vertreterin des *shi kaku mon* Mahāyāna Buddhismus anzusehen. Die zu dieser Zeit von Genju Daiſhi (Hōzō) etablierte Regon Schule enthält viel hon gaku Geist, und in noch höherem Grade die von Fuku Sanzō (Amoghavajra) und Zenmui Sanzō (Subhakarasiṃha) begründete Shingon Schule, insonderheit aber die von Dharma Daiſhi (Bodhidharma) überlieferte Zen Lehre, die den reinsten Typus des hon gaku Geistes darstellt. Die Zen Lehre wurde von Shōryō und Keizan mit der Regon Lehre kombiniert und die Tendai Lehre in der Sung Dynastie mit der Regon und Zen Lehre, woraus das sogenannte Chōsō Tendai hervorging; die Shingon Lehre aber wurde in theoretischer Hinsicht insonderheit mit Regon und Tendai verschmolzen. In jedem Falle bedeutete diese Kombination eine Stärkung des hon gaku Geistes der betreffenden Schule. Von der Mitte der Sung Dynastie an vollzog sich in China eine Amalgamierung von Zen-Tendai-Regon- und Nembutsu-Buddhismus und brachte jenen in einer Vermischung verschiedener Schulen (besonders der Zen- und Nembutsu Schule) bestehenden Buddhismus hervor, der heute noch in China vorherrscht.

In Japan sind nach Shimaji die Schulen der Nara Zeit, nämlich die Hossō-, Sanron- und Ritsu Schule und die Lehren der Kusha- und Jōjitsu Schule als *shi kaku mon* zu klassifizieren. Die Regon Lehre, die in der späteren Nara Zeit überliefert wurde, war, wie wir bereits gesehen haben, vornehmlich von hon gaku Geist erfüllt. Die Shingon Schule in Japan hielt ebenfalls entschieden den hon gaku Geist aufrecht, indem sie sich hierfür auf Regon Theorien und auf das 'Shaku Mafa En Ron', den 'das Mahāyāna erklärenden Traktat' stützte, der auch von der Regon Schule als autoritativ anerkannt ist und zu gleicher Zeit mit der Regon Lehre in Japan eingeführt worden war. Die Schrift wird als ein Kommentar Nāgārjunas zum 'Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra' ('Dai Jō Rishin Ron') ausgegeben, ist

aber zweifellos ein chinesisches Werk, wie denn auch das sogenannte 'Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra', von dem bis heute kein indischer Text gefunden worden ist, von namhaften Gelehrten des Buddhismus für ein tatsächlich chinesisches Werk (Titel: Ta-tch'eng-ki'-sin=louen) angesehen wird. Die Tendai Schule, die kurz vor der Shingon Schule nach Japan verpflanzt worden war, besaß ursprünglich shi kaku Charakter. Aber in Japan wurden drei andre Überlieferungen—die Endon kai-, Zen- und Shingon Überlieferung—mit der eigentlichen Tendai Überlieferung kombiniert, und insonderheit durch den Einfluß der Shingon Schule und des 'Shaku Mafa En Ron' wurde die Tendai Sekte in Japan mehr und mehr mit hon gaku Geist erfüllt. Lange Zeit standen allerdings der hon gaku Geist des Rōyasan, des Hauptstüzes der Shingon Sekte, und der hommon Geist des Hieizan, des Hauptstüzes der Tendai Sekte, zu einander im Gegensatz. Aber im Mittelalter kam eine Versöhnung zustande, und innerhalb beider Schulen herrschte nun hon gaku Geist. Der japanische Buddhismus der Gempei- und Kamakura-Zeit entsprang aus dem hon gaku Geist; er hatte seine Wurzel durchaus in ihm. Das Charakteristicum der buddhistischen Schulen dieser Epoche besteht darin, daß sie die Schwächen des hommon Geistes der früheren Epoche überwandten und so eine Rekonstruierung des Buddhismus herbeiführten. — —

Was nun das Verhältnis von hon gaku mon und shi kaku mon zu den oben beschriebenen, von Murakami und Maeda verwandten Einteilungskategorien jissō ron und en gi ron betrifft, so verhält es sich damit nach Shimaji folgendermaßen.

Jissō ron und en gi ron stehen auf dem Boden der Präliminaren Mahāyāna Lehre, nämlich auf dem Boden der Drei Fahrzeuge (Triyāna, San Jō), die auch als das Temporäre Fahrzeug (Gon Jō) bezeichnet werden. Die Klassifikation von hon gaku mon und shi kaku mon dagegen fußt auf der Reinen Mahāyāna Lehre, nämlich des Einen Fahrzeugs (Ekayāna, Ichi Jō), das auch das Wahre Mahāyāna (Jitsū Dai Jō) genannt

wird. Jissō ron, die 'Lehre der wahren Form' aller Dharmas, findet sich ursprünglich in der Sanron-, bezw. Madhyamika Schule und bedeutet hier, daß die wahre Form oder Essenz aller Dinge leer (kū, sk. śūnyatā) ist. En gi ron, die 'Lehre von der bedingten Entstehung', ist ursprünglich eine Hossō-, bezw. Yogācārya Lehre und bedeutet hier, daß die Phänomene nur aus dem subjektiven Bewußtsein entstehen.

Wenn wir indessen den in jissō ron enthaltenen Gedanken weiter entwickeln, so gelangen wir zu einer Lehre, die die wahre Form aller Dinge statt mit der Leerheit mit der wahren Ähnlichkeit (bhūtatathatā, jap. shinnyo) identifiziert. Die Sanron-, bezw. Madhyamika Lehre wird dann zur Dai Gannya-, i.e. Mahā Prajñā Pāramitā- und Zen Lehre. Und wenn wir den in en gi ron enthaltenen Gedanken weiter entwickeln, so gelangen wir zu einer Lehre, die die Phänomene statt aus dem subjektiven Bewußtsein aus dem absoluten Geiste entstehen läßt. Die Hossō Lehre wird dann zur Kegon- und Shingon Lehre. Die Tendai Lehre hat mit beiden Gedankenströmen Fühlung; denn sie ist einerseits transzendentaler Realismus, der die absolute Existenz aller Dharmas anerkennt; andererseits transzendentaler Idealismus, der das Entstehen aller Phänomene einzig und allein aus dem absoluten Geiste lehrt. Die 'Anschauung, daß Materie und Geist einander gleich sind,' wörtlich: 'gleiche Teile' sind (shiki shin tō bun kwan), und die 'Anschauung, daß nur der Geist die Ursache des Entstehens ist' (yui shin en gi kwan), finden in der Tendai Philosophie ihre Versöhnung. Jissō ron und en gi ron haben also die Tendenz und die Fähigkeit, den Boden der Drei Fahrzeuge zu verlassen und sich auf das Niveau des Einen Fahrzeugs zu erheben. Sie nähern sich damit dem Wesen von shi kaku mon und hon gaku mon. Die niedrigere Form von jissō ron und en gi ron hat demnach shi kaku Färbung, während ihre höhere Form hon gaku Färbung hat. So besteht trotzdem eine innige Beziehung zwischen en gi ron und jissō ron einerseits und shi kaku mon und hon gaku mon andererseits, obwohl die letztere Klassifikation

umfassender und von höherer Art ist als die erstere. Während en gi ron und jissō ron ihrer ursprünglichen Natur nach theoretisch geartet sind, sind shi kaku mon und hon gaku mon vornehmlich praktisch. Doch begreift auch diese Doppel-Klassifikation insofern ein theoretisches Element in sich, als hon gaku mon, verglichen mit shi kaku mon, praktischer Art ist, shi kaku mon aber, verglichen mit hon gaku mon, theoretischer Art.—

Wie zwischen hon gaku mon und shi kaku mon ein Gegensatz besteht, so existiert auch ein innerer Widerspruch in hon gaku mon selbst. Zunächst bejaht hon gaku mon alle verschiedenen Lehren und 'Fahrzeuge' des Buddhismus, also alle seine Theorien und Schulen in absolutem Sinne. Nichts, was Buddha gelehrt hat, wird verworfen, sondern alles anerkannt. Auch werden keine Unterschiede zwischen leichter und tiefer, geringer und höherer Lehre gemacht, sondern alle werden auf gleiche Stufe gestellt. Sowie die verschiedenen farbigen Strahlen gemeinsam das weiße Sonnenlicht bilden und für die Sonne selbst gleiche Bedeutung haben, so werden hier die verschieden gefärbten Lehren alle als gleiche Ausstrahlungen der einen buddhistischen Wahrheit betrachtet. Dann aber verwirft dieses selbe hon gaku mon alle andern Lehren bis auf eine einzige, die als die wahre anerkannt wird. Denn wenn es dies nicht täte, so würde hon gaku mon sich selbst negieren. — Das ist so zu verstehen:

Die Bejahung aller Lehren bedeutet die Negierung aller Unterschiede, somit die Negierung aller einzelnen Schulen und Sekten, die ja selbst nur der Ausdruck von Unterschieden sind. Indem die Kūshā-, Sanron-, Hossō-, Tendai-, Kegon-, Shingon- und jede sonstige Schule des Buddhismus als gleich anerkannt werden, hören sie auf, besondere Lehrtypen zu sein, und das ganze buddhistische Dharma wird dann zu einem nebelhaften Etwas, in dem sich nichts mehr unterscheiden läßt. Über den Buddhismus breitet sich, um ein bekanntes Simile zu gebrauchen, die Nacht aus, in der alle Katzen grau sind.

In einem solchen Dunkel der Unterschiedslosigkeit kann aber der

Mensch nicht leben. Er muß sich für dieses oder jenes entscheiden und eine Wahl treffen, und so wird der Anhänger des hon gaku mon, nachdem er erst alles im absoluten Sinne als gleich anerkannt hat, notwendigerweise dazu geführt, sich einer bestimmten Lehre zuzuwenden, die seinem subjektiven Denken und Empfinden entspricht, und zu erklären: „Durch eine andre Lehre kann man nicht den Weg erlangen“ (yo kyō mu toku dō). In der Jōdo Shin Sekte wird dieses eigentümliche seelische Verhalten als hai ryū, als 'Aufgeben und Festlegen' bezeichnet, d.h. die andern Lehren im Stich lassen und sich auf eine Lehre festlegen.

Wir sehen also im hon gaku Buddhismus, den wir zunächst kurzerhand als bejahend charakterisiert hatten, tatsächlich die affirmative Idee mit der negativen Idee verknüpft. Das Mittel aber, das sie verknüpft und in Übereinstimmung bringt, ist der Glaube, der den dunklen Urgrund des Absoluten als etwas geistig gegebenes anerkennt, gleichwohl aber eine bestimmte Lehre sich auswählt, mit der er zu leben entschlossen ist.

Dieser Glaube ist nicht etwa ein bloßes Zustimmung zu allgemein anerkannten Dogmen; noch weniger ein blindes Sich-Unterwerfen unter die Autorität einer kirchlichen oder staatlichen Gewalt. Sondern er ist ein auf sich selbst gestütztes Voraussetzen, das über die uns von der praktischen Erfahrung, Wissenschaft und Philosophie gegebenen Daten in die Zukunft hinübergreift, wie ein Leuchtturm diese erhellt und die dunklen Pfade erleuchtet, auf denen die Seele in unbekannte Regionen vorzubringen verlangt.

Außer dem Glauben (shin) wird auch die Meditation (kwan) von Shimaji als regulierendes Element der affirmativen und negativen Tendenz innerhalb von hon gaku mon bezeichnet. Meditation wie Glaube gelten bekanntlich im Buddhismus als fundamentale Praxis. Durch eine jede von beiden vermag der menschliche Geist die Selbst-Realisierung der Wahrheit und des Friedens zu erreichen, der aus der Vereinigung mit dem Absoluten entspringt und uns die Göttlichkeit unsres eignen Wesens zum

Bewußtsein bringt.

Die älteren Mahāyāna Schulen, nämlich Zen, Tendai und Kegon und selbst der alte Jōdo Kultus Chinas benutzten besonders die Meditation, während die japanische Jōdo- und Jōdo Shin Sekte den Glauben betonten. Die Meditation der Nichiren Sekte kommt dem bloßen Glauben sehr nahe. Wir dürfen weiterhin nicht außer acht lassen, daß die ersten zehn, also die untersten Bodhisattva-Stufen des Heilswegs, der von Tendai, Kegon und andern Mahāyāna Schulen gelehrt wird, Stufen des Glaubens sind. In diesem Sinne können wir sagen, daß neben der Meditation der Glaube ein universales Element aller Mahāyāna Schulen und natürlich auch des Hīnayāna Buddhismus ist, — und dieser Glaube wählt sich notwendiger Weise bestimmte Formen, innerhalb deren er sich betätigen kann.

Es ist also keineswegs so, wie gewisse Kritiker des Mahāyāna Buddhismus behaupten, daß nämlich der pantheistische Charakter dieser Religion sie charakterlos mache, insofern sich alles hier in einen Einheitsbrei auflöse, der alles religiöse Leben verwässere. Die so Urteilenden sind sich nicht klar darüber, daß der Mahāyāna-Buddhismus, den wir hier als hon gaku mon bezeichnen, der Anerkennung der Gleichheit noch eine Bedingung hinzufügt, nämlich die Anerkennung der Verschiedenheit. Letztere aber beruht nicht auf einem bloßen Sophismus, sondern auf etwas durchaus Innerlichem, nämlich auf dem religiösen Glauben des Einzelnen, der dem Reiche der Freiheit angehört und somit Ausdruck der eigensten Persönlichkeit ist. Dasselbe gilt von der mystischen Schau, die als alternative Praxis die Stelle des eigentlichen Glaubens einnehmen kann. Hon gaku mon stellt sich uns somit als eine Kombination zweier Ideen dar, nämlich der Idee des objektiven Absoluten und der Idee der subjektiven Freiheit.

In shi kaku mon sind alle Lehren relativ, und sie sind stufenweise angeordnet, die Unterschiede des Höheren und Niederen zum Ausdruck bringend. Überdies sind hier alle Lehren dogmatisch gebunden, somit durch eine äußere Autorität festgelegt.

Alles ist hier strikt umgrenzt, der Orthodoxie unterworfen, und der persönlichen Wahl ist kein Spielraum gelassen. Statt des subjektiven Glaubens und des Gefühls regieren hier der nach Objektivität strebende Intellekt und der Scholastizismus.

Die Freiheit von hon gaku mon in Dingen der Lehre ist nahezu unbegrenzt. In dieser Beziehung ist es von größter Bedeutung, daß hon gaku mon nicht vornehmlich auf Śāstras gegründet ist, wie dies bei shi kaku mon der Fall ist, sondern auf Sūtras. Auch das bedarf einer genauen Präzisierung.

Zunächst finden wir in hon gaku mon keinen festen Glauben an bestimmte, klar zu Tage liegende und in ihrem Wortlaut als unerschütterlich geltende Sūtra Texte, an die sich der Gläubige wie an einen Felsen anklammert. Im Gegenteil. Die historischen Texte werden mitunter als minderwertig betrachtet gegenüber weit herrlicheren und vollständigeren, entweder bereits verschwundenen oder in ein mysteriöses Dunkel gehüllten und in irgend einem Drachenpalast oder geheimnisvollen Berge aufbewahrten Texten, woraus sie von irgend einem großen Patriarchen des Mahāyāna, wie Nāgārjuna, ans Licht gebracht wurden. So unterscheidet man bei einem Mahāyāna Sūtra drei Arten von Texten, bei einem andern fünf Arten, bei einem dritten sieben, wo nicht gar zehn Arten, ohne aber imstande zu sein, die den tatsächlich vorhandenen Texten hinzugefügten entweder vorzuzeigen oder auch nur ihre frühere Existenz positiv nachzuweisen. Der große Systematiker der Kegon Schule, der gelehrte Genju Daishi, zählt im ersten Fasciculus seines 'Kegon Tan Gen Ki', oder 'Kommentar zum Kegon Gyō' sechs verschiedene Arten dieses Sūtras auf, nämlich den 'Ewigen Text' (Eō Hon), den 'Großen Text' (Dai Hon), den 'Oberen Text' (Jō Hon), den 'Mittleren Text' (Chū Hon), den 'Unteren Text' (Ge Hon), und den 'Abgekürzten Text' (Myaku Hon). Aber nur der letztere bildet einen Teil des buddhistischen Kanons und besteht in drei Ausgaben, d.h. drei chinesischen Übersetzungen, von denen die eine 60 fasc., die andre 80 fasc., die dritte 40 fasc. umfaßt;

die andern Texte kann die moderne Wissenschaft trotz der uns über sie gemeldeten Einzelheiten nur als mythisch oder mystisch betrachten. In einem andern Werke spricht Genju Daishi gar von zehn verschiedenen Texten des 'Kegon Sūtra'. In ähnlicher Weise berichtet man von drei oder zehn Texten des 'Dai Nichi Kyō'.

Im Mahāyāna, d.h. in hon gaku mon haben also die bestehenden Sūtra Texte keine souveräne Bedeutung. Sie treten oft hinter imaginäre Texte zurück. Da sie werden sogar prinzipiell völlig verworfen, wie das Beispiel des Zen Buddhismus zeigt, der alle religiöse Literatur grundsätzlich verwirft und nur die unmittelbare Offenbarung von Geist zu Geist oder von Herzen zu Herzen anerkennt. Dieses Prinzip wurde indessen nicht streng beobachtet, da im Zen Buddhismus das 'Lankāvatāra Sūtra' und das 'Engaku Kyō' eine hervorragende Rolle spielen. Insbesondere bedient sich der Sōtō Zweig der Zen Sekte in weitem Umfang der buddhistischen Literatur, und als ein Curiosum mag es verzeichnet werden, daß die bedeutendste Tripitaka Ausgabe der Tokugawa Zeit von einem Zen Priester, dem der Ōbaku Zen Sekte angehörenden Gelehrten Tetsugen veranstaltet wurde.

Wie bereits bemerkt, gibt es in hon gaku mon auch keine orthodoxe, buchstabengetreue Auffassung und Erklärung der tatsächlich vorliegenden Texte, sondern ihre Interpretierung ist oft überaus frei,—eine Sitte, die besonders in der Shingon Sekte und der japanischen Tendai Sekte, aber auch in der Jōdo-, Jōdo Shin- und Nichiren Sekte anzutreffen ist.

Sodann ist in hon gaku mon, und zwar in der der Geheimlehre (mikkyō) dienenden Tendai- und Shingon Schule, eine eigenartige Überlieferung üblich, die teils als 'Mündliche Überlieferung' (ku den), teils als 'Geheime Erklärung' (hi setsu) bezeichnet wird. Der Gebrauch solcher Methoden ist auf das 'Shaku Mafa En Ron' zurückzuführen. Er findet sich bereits in China in der Zeit der Sechs Dynastien, nahm aber erst im Esoterischen Buddhismus (mikkyō) größeren Umfang an, um

schließlich sogar auf die Offene Lehre (ken gyō) überzugreifen.

Das 'Shaku Maza En Ron' ist nicht das einzige zweifelhafte Sāstra, auf das sich der Esoterische Buddhismus, nämlich der buddhistische Tantrismus stützt. Da dieser ausgesprochen hon gaku Charakter hat, so darf man hieraus entnehmen, daß der hon gaku Buddhismus, soweit er auf Sāstras basiert, gerade solche bevorzugt, die von der exakten modernen Wissenschaft als spätere Fabrikate bezeichnet und als solche beanstandet werden. Sie enthalten besonders freie, typisch unorthodoxe Lehren, die zweifellos schon den Zeitgenossen als solche erschienen sind. Diese freie Interpretierung der althehrwürdigen Sūtras und klassischer Sāstras hatte selbstverständlicherweise nicht zum Zweck, das Ansehen derselben zu untergraben oder gar zu vernichten. Im Gegenteil. Die unabhängige Deutung der Sūtras und Sāstras wollte deren Autorität vollkommen rechtfertigen, indem nachgewiesen werden sollte, daß diese Texte unserm Verstand, unserm Gefühl und unsern praktischen Bedürfnissen adäquat sind, wofür man sie nur von einem neuen Standpunkt aus begreift. Diese Tendenz fehlt auch nicht in shi kaku mon. Doch was hier durchaus vorherrscht, ist die objektive dogmatische Autorität. Die subjektive Interpretierung der Texte, die den Zweck hat, sie mit einer moderneren, den Wandlungen der Zeit entsprechenden intellektuellen, gefühlsmäßigen und praktischen Einstellung in Übereinstimmung zu bringen, ist ein besonderes Characteristicum von hon gaku mon.

Können wir also die Vertreter einer solchen Methode ohne weiteres von dem Vorwurf freisprechen, daß sie darauf ausgingen, die Autorität des Kanons zu erschüttern, so ist doch andrerseits unleugbar, daß die oben genannten drei Momente, nämlich die vielfachen imaginären Sūtra Texte, die mündliche Überlieferung und geheime Erklärung, und der Gebrauch unauthentischer Sūtras und Kommentare oder auch die willkürliche Interpolation von Gathas und Prosastellen in sonst einwandfreien Texten eine Freiheit innerhalb von hon gaku mon etablierten, die oft das vernünftige Maß überschritten, selbstzerstörend oder zersetzend

gewirkt und zu den schlimmsten Irrlehren Veranlassung gegeben hat.

So mag der Grundsatz, daß unser subjektiver Geist der honzon oder Buddha ist, leicht zur Verneinung des Buddhas und seiner Lehre führen, wie andrerseits der Grundsatz, daß auch die andern Lebewesen, ja alle Dinge absolut sind, zum pantheistischen Polytheismus, ja zum Fetischdienst ausarten kann. Die Idee der Universalität der absoluten Realität, nämlich der Absolutheit meines eignen Ich und der Außenwelt, schließt somit höchst gefährliche Möglichkeiten in sich, und hat in der Tat schon manchen buddhistischen Gläubigen von den Höhen der Spekulation in die Schmutzwinkel der Ausschweifung und Unzucht hinabgestürzt.

Diese Gefahr wird mehr oder weniger neutralisiert, solange der Glaube, der das Reich des Absoluten mit dem der Freiheit verknüpft, stark und ernst ist. Läßt dieser Glaube nach, so mag die Freiheit zu einer Entartung von hon gaku mon führen, wie dies auch in der Jetztzeit zu Tage tritt. Gleichfalls wird hon gaku mon dann der Entartung ausgesetzt sein, wenn es sich dem Einfluß von shi kaku mon entzieht und ganz seine eignen Wege wandeln will. Im ersteren Falle, nämlich bei Erschlaffung des Glaubens, versagt die innere Kontrolle, die hon gaku mon, wenn in normaler Weise konstituiert, aus sich selbst heraus aufbringen kann. Im letzteren Falle, nämlich bei Ausschaltung des Einflusses von shi kaku mon, fällt die äußere Kontrolle weg, die auf den Geist von hon gaku mon ausgeübt werden kann.

In shi kaku mon sind, wie erinnerlich, klare Unterschiede zwischen leichter und tiefer, niedriger und höherer Lehre aufgestellt, die in hon gaku mon, das alle Lehren auf gleiche Stufe stellt, verschwinden. Da nun vom Standpunkt von hon gaku mon alles absolut gleich ist, so kann dies leicht solche Menschen, die dieser Auffassung huldigen, zu der Ansicht verführen, daß es ja überhaupt gleichgültig ist, ob einzelne Lehren relativ höher oder niedriger eingeschätzt werden. Und wenn man auf dieser Bahn noch weiter geht, so kommt man wohl am Ende gar dazu,

die vom *shi kaku* Standpunkt höher gehaltene Lehre für die niedrigere und die niedrigere für die höhere zu erklären oder zum mindesten gegenüber Versuchen dieser Art sich nicht ablehnend zu verhalten.

Dies ist in der Geschichte des Buddhismus tatsächlich geschehen, und hat zu den bedenklichsten Häresien, ja geradezu zu einem Verfall des Buddhismus geführt. So wurde im eigentlichen Indien der Buddha der Ursprünglichen Erleuchtung, d.h. der Buddha des Wahren und Großen Selbst (*shin ga, dai ga*) mit dem *Mahā Ātman* der Sāṅkhya Philosophie vermischt, und das Resultat war ein völliges Erlöschen des Buddhismus in Indien. Auch in Nepal und China erreichte die Vermischung des Buddhismus mit andern Philosophien und Religionen einen sehr bedenklichen Grad, so daß der Buddhismus in vieler Hinsicht hinter Lehren, die tatsächlich auf niedrigerer Stufe als er selbst standen, nämlich hinter den volkstümlichen Hinduismus und Taoismus zurücktreten mußte. In Japan geriet der Buddhismus während der Fujiwara Zeit in ähnliche Gefahr. Die *Hotoke Samas* oder *Buddhas* und *Bodhisattvas* waren damals nahe daran, zu einem bloßen Abglanz der *Rami Samas* oder *Shinto* Gottheiten zu werden, und die Irrlehre suchte sich festzusetzen, daß der Mensch wahrer und wirklicher Buddha sei, ohne nötig zu haben, seine Leidenschaften zu beseitigen, bezw. zu veredeln. In dieser dunkeln Zeit des japanischen Buddhismus verfiel die buddhistische Philosophie und ebenso die buddhistische Moral. Die Drei Gelehrsamkeiten oder *san gaku* (*kai, jō, e*; s. *śīla, dhyaṇa, prajñā*), nämlich Moralität, Meditation und Weisheit, und die Drei Handlungen oder *san go* (s. *trīṇi karmāṇi*), nämlich die Handlungen des Körpers, Mundes und Geistes, galten als gleichgültig, und an die Stelle von Meditation und Praxis traten Nicht-Meditation und Nicht-Praxis. Hiermit aber ging das eigentliche Wesen von *hon gaku mon* selbst verloren, das Meditation und Glauben voraussetzt, — und *hon gaku mon* geriet in Versumpfung.

Zusammenfassend können wir sagen, daß hon gaku mon einerseits den Höhepunkt des Buddhismus bezeichnet, da es in Theorie wie in Praxis den einen Gedanken des Absoluten hochhält; daß es andererseits aber auch nichts gefährlicheres gibt, als die Realisierung von hon gaku mon. Denn hon gaku mon will nicht nur aufbauen, sondern auch zerstören. Es muß zerstören, weil es neues schaffen will. Dieser Zerstörungseifer an und für sich ist nicht verwerflich. Denn das, was hon gaku mon beseitigen will, ist tatsächlich schlecht oder minderwertig; es sind kirchliche und religiöse Formen, die sich überlebt haben und einer gesunden Entwicklung im Wege stehen. Hon gaku mon macht sich daher stets in Zeiten des religiösen und sozialen Niedergangs und Verfalls bemerkbar und bedeutet einen Appell an das Ursprüngliche und Ewige gegenüber dem Künstlichen und Zeitlichen.

Aber das Bedenkliche ist nun, daß hon gaku mon selbst leicht ins Extrem gerät und nach Beseitigung früherer Schranken in völlige Willkür verfällt, die erst recht zum Ruin des Buddhismus führt. Die Freiheit von hon gaku mon muß daher durch Meditation und Glauben kontrolliert werden, und zwar durch solche Art Meditation und Glauben, die mit dem innersten und wahrsten Wesen des Buddhismus übereinstimmen. Hon gaku mon muß es sich überdies gefallen lassen, daß neue religiöse Formen geschaffen werden, innerhalb deren es sich betätigt, und die es respektiert;—diese Formen aber sind shi kaku mon.

Wo immer hon gaku mon selbstherrlich auftritt, da erscheint es als Feind der etablierten kirchlichen und religiösen Ordnung. Es sucht im Gebiete der Lehre die bestehenden Klassifikationen, die der Ausdruck solcher Ordnung sind, zu sprengen und durch eine neue 'freie' Verfassung zu ersetzen. Mittels hannya (prajñā pāramitā), der vollkommenen transzendenten Weisheit, 'zerbricht' hon gaku mon alle früheren Lehren und macht immer wieder Raum für neue Systeme, so den Erneuerungs- und Verjüngungsprozeß des Buddhismus gewährleistend. Hon gaku mon hat in dieser Hinsicht viel Ähnlichkeit mit dem 'freien Denken', das

ebenfalls ewige Wahrheit in sich schließt, aber gleichzeitig einen höchst gefährlichen Sprengstoff darstellt, der ganze Reichsordnungen und Dynastien vernichten und ein Volk für lange Zeit aus den Gleisen normalen Fortschritts herauswerfen kann.

Hon gaku mon bedarf also des shi kaku mon,—aber nicht etwa wie ein explosionsfähiges Gas eines Behälters. Wenn diese Vorstellung durch obige Beschreibung im Geiste unsrer Leser hervorgerufen worden sein sollte, so erfordert sie eine Berichtigung. Denn shi kaku mon ist kein toter Behälter, sondern eine Form, die selber lebendig und wandelbar ist.

Wir kommen der Wirklichkeit näher, wenn wir hon gaku mon und shi kaku mon als zwei Kräfte begreifen, die sich allerdings normalerweise widerstreben, aber ineinander übergehen können. Hon gaku mon kann sich, ja muß sich sogar in shi kaku mon verwandeln. In demselben Maße, wie das geschieht, verweltlicht sich die Religion und paßt sich den geschichtlich gegebenen Bedingungen an; sie wird dabei mehr und mehr intellektuell und dogmatisch. Shi kaku mon kann sich andererseits in hon gaku mon verwandeln. In demselben Maße, wie dies vor sich geht, wird die Auffassung über die absolute Realität mehr und mehr positiv und konkret, mehr und mehr dynamisch und praktisch, und mehr und mehr menschliche Züge werden der absoluten Realität beigelegt, d.h. sie wird zusehends verpersönlicht.

In demselben Grade wie shi kaku mon in hon gaku mon übergeht, vermischen sich aber auch fremde philosophische und religiöse Elemente mit dem Buddhismus. Die Überführung von shi kaku mon in hon gaku mon, bezw. die Absorbierung von shi kaku mon durch hon gaku mon, oder die Verwandlung der lebendigen Form in den lebendigen Inhalt, fiele danach zusammen mit der Zunahme und Überhandnahme von fremden Elementen innerhalb des Buddhismus. So hat sich der Buddhismus von Nepal, Tibet, China, Korea und Japan entwickelt, indem nämlich mehr und mehr die shi kaku Lehre in die hon gaku Lehre hinübergeführt wurde. Erreicht dieser Prozeß den Punkt, wo shi

kaku mon so geschwächt ist, daß es hon gaku mon überhaupt keinen Widerstand mehr entgegensetzen oder auf dieses keinen Einfluß mehr ausüben kann, so ist zeitweiser oder gänzlicher Verfall des Buddhismus die Folge.

Doch die Möglichkeit zerstörender Wirkung, die in hon gaku mon enthalten ist, darf uns gegen die wohltätige Funktion dieser Geistes Tendenz nicht blind machen. Da hon gaku mon den Gedanken der Einen Großen Vollkommenen Lehre (ichi dai en gyō) vertritt und in allem das Prinzip der Absolutheit und Freiheit betont, so kann man die absoluten Gedanken, die in den Theorien der verschiedenen Sekten enthalten sind, sowie den wahren Sinn ihres Wandels und ihrer Rekonstruktion überhaupt nur verstehen, wenn man die hon gaku Lehre als etwas schöpferisches begreift. Nichts wäre falscher als sich mit Widerwillen von ihr abzuwenden, nur weil die in ihr aufgespeicherte elementare Kraft auch unter Umständen Unheil anrichten kann.

Wir hatten im obigen das Bild der Pyramide gebraucht und das Verhältnis ihrer Spitze zu ihren unteren Schichten mit dem Verhältnis der hon gaku mon- und shi kaku mon Klassifikation zu den anderen buddhistischen Klassifikationen verglichen. Somit die Spitze einer Pyramide über alle unter ihr lagernden Bestandteile hinausgeht, gleichwohl aber dieselben voraussetzt und in idealer Beziehung zu ihnen steht, so geht auch die hon gaku mon- und shi kaku mon Klassifikation über alle früheren Klassifikationen des Buddhismus hinaus, setzt aber dieselben voraus und bleibt mit ihnen in idealer Beziehung.

Wir wollen uns nun eines ähnlichen Bildes bedienen, indem wir den ganzen Buddhismus mit einem riesigen Stūpa vergleichen, etwa einem solchen, wie wir ihn in Borobodoer auf Java errichtet sehen. Der primitive Buddhismus, der Hinayāna Buddhismus, die Drei Fahrzeuge und das Eine Fahrzeug wären dann ebensovieler Terrassen, in die sich das Bauwerk gliedert. Die auf die oberste Terrasse aufgesetzten kleineren Dome aber ließen sich mit den einzelnen Schulen des Einen Fahrzeugs

vergleichen. Wir haben hier nicht mehr ein schräg und geschlossen aufsteigendes Bauwerk, wie es die Pyramide darstellt, sondern ein stufenweise emporstrebendes Monument. Die Stufen selbst mit ihren durch sie zum Ausdruck kommenden Unterscheidungen des Höheren und Niedrigeren würden das, was wir in unsrer Auseinandersetzung als *shi kaku mon* bezeichneten, darstellen,— die innere ideale Kraft aber, die bewirkt, daß das Bauwerk nie auf einer der niedrigeren Stufen verharret, sondern dieselben überwindet und sich höher erhebt, wäre *hon gaku mon*. Dieses Bild scheint uns unter allen das geeignetste zu sein, um einerseits die Differenzierung und relative Bedingtheit von *shi kaku mon*, andererseits die schöpferische Funktion und absolute Universalität von *hon gaku mon* zu veranschaulichen.

Wir lernen somit *hon gaku mon* als das Prinzip begreifen, das die Evolution des Buddhismus gewährleistet und dem Anhänger dieser Religion ermöglicht, den Buddha, der die letzte Einheit des menschlichen Lebens und des Lebens des Universums darstellt, immer besser zu verstehen. Obwohl es unserm Intellekt nicht möglich ist, sich eine adäquate und vollständige Idee vom Absoluten zu bilden, und obwohl in diesem Sinne der Buddha für immer unerkennbar ist, so wird doch unser unbestimmtes Bewußtsein des Absoluten, das unsrer geistigen Entwicklung zu Grunde liegt, deutlicher und deutlicher. Das religiöse Leben des Buddhisten stellt sich somit in der Geschichte dar als eine fortschreitende Entwicklung des Buddha-Gedankens; das Bewußtsein, das die Menschen von ihm haben, konstituiert sich stufenweise in ihnen, und das, was diesen Aufstieg bewirkt, ist *hon gaku mon*.

Wir könnten *hon gaku mon* auch als den spekulativen Drang bezeichnen, der das wichtigste Problem der buddhistischen Philosophie, nämlich das Problem der Wechselbeziehung zwischen Buddha, der Außenwelt und dem subjektiven Geist zu erhellen sucht. Diese und ähnliche Fragen zu stellen, kann der Buddhist nicht unterlassen, da eben die Welt so konstituiert ist, daß er sich nie mit ihren gegebenen Zuständen zufrieden erklären kann. Die

metaphysischen Probleme sind demnach für ihn gleichzeitig die allerpraktischsten, und der aus dem innersten Herzen entspringende spekulative Impuls, der sich um ihre Lösung bemüht, ist typisch für hon gaku mon. Shi kaku mon fällt dann die Aufgabe zu, die philosophischen Systeme auszuarbeiten, die innerhalb gegebener Grenzen und für eine bestimmte Zeit den Drang nach höherer Erkenntnis befriedigen. —

Obwohl die Bezeichnungen hon gaku mon und shi kaku mon (die Lehre von der ursprünglichen Erleuchtung und die Lehre von der Erleuchtung, die einen Anfang hat) erstmalig von Shimaji als Kategorien zur Klassifizierung des gesamten Buddhismus benutzt wurden, so sind sie doch keineswegs seine eigne Erfindung. Es sind klassische Termini des japanischen Mahāyāna Buddhismus, die vorher bereits für Teileinteilungen desselben Verwendung gefunden haben.

Wir finden diese zwei Bezeichnungen zunächst im 'Kongchō Kaidai Shō', dem Kommentar zum 'Kongchō Kyō Kaidai' von Yūkai. Das 'Kongchō Kyō Kaidai' ist ein Kommentar Rōbō Daishis zum 'Kongchō Kyō' ('Vajrasūtra'), dem einen der zwei grundlegenden Sūtras der Shingon Schule, die auch als 'Tō Mitsu' oder die 'Geheimlehre des Tōji' bezeichnet wird, jenes Tōji oder Östlichen Tempels, der das Hauptquartier der Shingon Sekte in der Stadt Kyōto bildet. Das hier in Rede stehende Buch ist also ein Kommentar zu einem Kommentar Rōbō Daishis. Sein Verfasser Yūkai lebte in der Ashikaga Ära (1345—1416) und war ein angesehener Gelehrter des Kogi Zweiges der Tō Mitsu Schule. Er charakterisiert in seinem Werk (fasc. 5. p. 13 B) die Hossō Sekte als shi kaku shū oder shi kaku Sekte und erklärt, daß hon gaku mon alle Dinge in sich schließe. Weiterhin sagt er, daß die Probleme der Einen Dharmawelt (ippōkai), des Dreifachen Selbst (san ji) und der Non Dualität (su ni) usw. nicht als hon gaku bezeichnet werden können, daß aber der Ahnherr, nämlich Rōbō Daishi, alles in hon gaku mon 'erschöpft', d.h. darin eingeschlossen habe (fasc. 5. p. 14 A).

Daraus geht hervor, daß schon damals in der Shingon Schule die technischen Ausdrücke *shi kaku shū* und *hon gaku shū* (*shū*=Sekte) und *shi kaku mon* und *hon gaku mon* (*mon*=Lehre) in Gebrauch waren, und daß einerseits sowohl die Hossō Sekte, wie auch die Lehren der Einen Dharmawelt, des Dreifachen Selbst und der Non Dualität als *shi kaku*, andererseits die von Kōbō Daishī gegründete orthodoxe Shingon Schule, d.h. der Kogi Zweig der Tō Mitsu Sekte, als *hon gaku* betrachtet wurden.

Weiterhin verweisen wir auf das 'Dai Shō Dan Gi' oder die 'Erörterung über die Bedeutung des Großen Kommentars' von Unshō. Der 'Große Kommentar' ist Shigiyōs Kommentar zum 'Dai Nichi Kyō' ('Mahā Vairocanañbhī sambodhi Sūtra'), dem andern grundlegenden Sūtra der Shingon Sekte, das an Bedeutung sogar noch das 'Kongōchō Kyō' übertrifft. Unshō war ein Gelehrter des im 12. Jahrhundert von Kakuban gegründeten Shingi Zweiges der Shingon Sekte, und lebte von 1614—1693 in der Tokugawa Zeit. Er sagt unter dem Titel 'Bodai Shin Tai', die 'Substanz des Geistes der Erleuchtung' (fasc. 3, p. 2 A und 3 A): „Unsre Sekte ist eine Sekte des *hon gaku mon*“. Hieraus ist ersichtlich, daß sich auch der Shingi Zweig der Shingon Sekte, ebenso wie der oben erwähnte Kogi Zweig als *hon gaku* Sekte betrachtete. In demselben Zusammenhang wird die Bezeichnung *honnu* (ursprüngliche Existenz) im gleichen Sinne wie *hon gaku* (ursprüngliche Erleuchtung) gebraucht, woraus folgt, daß der entgegengesetzte Ausdruck *shu shō* (Geburt oder Entstehung durch Praxis) dem Terminus *shi kaku* gleichzusetzen ist. In der Tendai Schule sehen wir die Bezeichnung *honnu* mit *shō dokū* (Tugend der Natur, d.h. absolut) und die Bezeichnung *shu shō* mit *shu toku* (Tugend der Praxis, d.h. relativ) identifiziert.

Erwähnt sei auch in diesem Zusammenhang das 'Sempo Anton Shō', das 'Buch des Eremiten von Sempo', verfaßt von dem Shingon Priester Inyu. Das Werk besteht aus 20 Fasciculi und behandelt einhundert wichtige Probleme der Shingon Schule

in der Form von Frage und Antwort. Es wurde im 11. Jahr der Eishō Ära (1504—1520) geschrieben, als Inyu achtzig Jahre alt war und in dem Orte Sempo in der Provinz Musashi lebte. Hier finden wir unter dem Titel 'Sammon Dōjidan Ji' oder 'Das Problem des gleichzeitigen Abschneidens der drei Illusionen' (fasc. 13, p. 9) die Ausdrücke hon gaku Sekte und shi kaku Sekte einander gegenübergestellt.

Die Fälle, in denen die Bezeichnungen hon gaku mon und shi kaku mon im Sinne von honmon und shakun von den Tendai Gelehrten des Hieizan gebraucht wurden, und zwar bereits in so früher Zeit wie im Tendai Mittelalter, d.h. der zwischen der letzten Periode der Heian Ära und dem Beginn der Kamakura Ära liegenden Zeit, sind so zahlreich, daß wir von einer Aufzählung absehen müssen. In allen diesen, wie in den oben genannten Fällen aber werden diese Kategorien nur zur Einteilung der Lehren der eigenen Sekte verwandt, und nicht zur Klassifizierung des ganzen Buddhismus. Höchstens bei Nūkai sind diese Bezeichnungen noch auf andre Sekten bezogen, aber nur in sehr vager Weise.

In der Tokugawa Zeit begegnen wir den beiden Kategorien hon gaku chi dan (Abschneiden durch die Weisheit von hon gaku) und shi kaku chi dan (Abschneiden durch die Weisheit von shi kaku) und einer Klassifizierung mittels dieser beiden Kunstausdrücke. Doch hier haben wir es lediglich mit der Klassifizierung verschiedener Theorien zu tun, die sich auf das Abschneiden der Leidenschaften (bonnō) beziehen, nicht mit einer Klassifizierung des gesamten Buddhismus.

Nicht alle Sekten gebrauchen die Ausdrücke hon gaku und shi kaku. Aber auf alle lassen sie sich anwenden. Denn alle nehmen teil an den in diesen beiden Kategorien enthaltenen Gedanken. Die einen Sekten fußen auf shi kaku mon, die andern auf hon gaku mon; wieder andre stehen in der Mitte zwischen shi kaku mon und hon gaku mon. Auch die technischen Termini, deren sich die einzelnen Schulen zu Klassifizierungszwecken

bedienen, lassen sich mit diesen beiden Kategorien in Beziehung setzen, selbst wo sie nicht ausdrücklich genannt werden. So kann man sagen, daß ihr Geist alle Schulen des Buddhismus durchdringt.

Diejenigen Schulen, die sich dieser beiden Termini tatsächlich bedienen und selbst mehr oder weniger den hon gaku Gedanken verkörpern, sind fast ausnahmslos Schulen des Einen Fahrzeugs (Ekayāna, Ichi Jō), insonderheit Kegon, Tendai, Shingon und Zen, abgekürzt Ke, Ten, Mitzu und Zen (die sogenannten Vier Schulen des Großen Fahrzeugs), sowie die Nichutzu Sekten und die Nichiren Schule. Diejenigen Schulen, die nicht an die Höhe der Ekayāna Schulen heranreichen, wie die Sanron- und Hossō Schule, bejahen allerdings auch, wie die Ekayāna Schulen, den Gedanken der 'absoluten Realen Existenz' (jitsu zai). Indessen anerkennen sie nicht in ihrer Theorie der Erscheinungen (jitsu gen ron)—d.h. in der 'Theorie der wahren Entstehung' der körperlichen, wie geistigen Phänomene—die 'absolute Form' (jettai teki keishiki). Daher bejahen sie nicht den Grundgedanken der hon gaku Lehre, die wir als die Theorie der absoluten Erfassung des Gedankens des Absoluten bezeichnen können, und sind vom Standpunkt des Ekayāna Buddhismus als Ichi kaku mon zu klassifizieren.

Daß der Begriff hon gaku mon oder die 'Lehre der Ursprünglichen Erleuchtung' sich nicht ohne weiteres mit dem Begriff des 'Einen Fahrzeugs' deckt, bedarf nach obigem wohl keines besonderen Hinweises. Wir fanden in Schulen, die dem Einen Fahrzeug zuzurechnen sind, insonderheit in der Tendai Schule, auch Ichi kaku Elemente enthalten, was zeigt, daß der Terminus 'das Eine Fahrzeug' viel vager ist als der Terminus 'hon gaku mon'. Dasselbe gilt von dem Terminus 'Vollkommene Lehre' (en gyō), der oft als gleichbedeutend mit dem 'Einen Fahrzeug' benutzt wird. Höchstens kann man—wenn man sich einer summarischen und nur ungefähr zutreffenden Definition bedienen will—sagen, daß die wesentlichsten Theorien des 'Einen Fahrzeugs' oder

der 'Vollkommenen Lehre' in hon gaku mon wiederzufinden sind.— —

Den Leser, der den obigen Gedankengängen mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird es gewiß nicht überraschen, wenn wir bemerken, daß sich zu den Begriffen 'hon gaku mon' und 'shi kaku mon' bei modernen europäischen Religionswissenschaftlern und Philosophen Parallelen nachweisen lassen. So unterscheidet Eucken zwischen 'universaler Religion' und 'charakteristischer Religion', bezw. zwischen 'absoluter Religion' und 'geschichtlicher Religion',—und Herberg, dem Beispiel des Literaturhistorikers Gundolf folgend, bedient sich der Unterscheidung in 'Urerlebnis' und 'Bildungserlebnis'. Daß auch Jaspers den in den Kategorien 'hon gaku mon' und 'shi kaku mon' enthaltenen Ideen nicht fremd gegenübersteht, geht schon aus dem Zitat hervor, das wir als Geleitwort dieser Abhandlung vorangeschickt haben. Und da Jaspers' (gleich Heideggers) Existenzphilosophie stark von Kierkegaard beeinflusst ist, so ist es nicht erstaunlich, daß sich eine Parallele zu 'shi kaku mon' und 'hon gaku mon' auch bei diesem großen dänischen Denker nachweisen läßt, nämlich in dem von ihm betonten qualitativen Unterschied zwischen 'Zeit' und 'Ewigkeit' und in der von ihm eingeleiteten Auseinandersetzung zwischen einem 'christlichen Humanismus' und einer 'Religion der Offenbarung'. Shimaji, als durchaus klassisch, d.h. chinesisch-japanisch geschulter buddhistischer Gelehrter, hatte mit europäischer Metaphysik und Philosophie keine engere Fühlung; so ist es wenig wahrscheinlich, daß ihm die Klassifikationen dieser Autoren bekannt waren. Ganz zweifellos aber ist es, daß sie seine eigene Klassifikation in keiner Weise beeinflussten. Wenn gleichwohl einiges in der obigen Charakterisierung von 'hon gaku mon' und 'shi kaku mon' an die Ausdrucksweise der genannten Religionswissenschaftler und Philosophen erinnern mag, so ist allein der Verfasser dieser vorliegenden Arbeit, nicht aber Shimaji dafür verantwortlich zu machen.

Solche Begriffsverwandtschaft in ganz unabhängig von ein-

ander, einerseits im Osten, andererseits im Westen entwickelten Ideenkongplexen weist darauf hin, daß wir es bei den hier erörterten zwei Grundbegriffen tatsächlich mit etwas dem religiösen Leben aller Völker Gemeinsamen zu tun haben. Hierfür nur einige Beispiele, die die Tragweite der Begriffe 'hon gaku mon' und 'shi kaku mon' noch deutlicher veranschaulichen werden.

Wie erinnerlich ist hon gaku mon charakterisiert durch beständiges Vorwärtsdrängen und Streben nach Höherem, shi kaku mon durch ein entschiedenes Zurückhalten und Festhalten am Überlieferten. Das eine ist das treibende, das andre das hemmende Element. Das eine gehört dem Reiche der Freiheit, des Wesens, des Glaubens und der Absolutheit an; das andre dem Reich der Beschränkung, der Form, des Wissens und der Relativität. Wo beide vereinigt auftreten, da gibt es die rechte Norm.

Wenn andererseits die ursprüngliche Erleuchtung und die Erleuchtung, die einen Anfang hat, mit einander in offenen Konflikt geraten, dann erleben die Menschen das, was man als die dramatischen Momente der Religionsgeschichte bezeichnen kann. Ein solcher Moment war es, als Nichiren auf dem Strande von Kamakura seinen Nacken unter das Schwert des Scharfrichters beugte. Ein solcher Moment war es, als Luther auf dem Reichstage von Worms erklärte: „Hier stehe ich; ich kann nicht anders; Gott helfe mir; Amen!“—

Diese beiden Beispiele zeigen, daß die ursprüngliche Erleuchtung durchaus nicht immer mit der Erkenntnis einer ganz neuen religiösen Wahrheit zusammenfällt, sondern daß sie ebenso wohl eine Rückbesinnung auf die echten, aber verschütteten Überlieferungen und eine Rückkehr zu den Quellen bedeuten kann. Was Nichiren forderte, war Rückkehr über den buddhistischen Scholastizismus hinweg zu dem von Sākyamuni verkündeten 'Hoffe Kyō' und einzig und allein zum 'Hoffe Kyō.' Was Luther forderte, war Rückkehr über die Beschlüsse der Päpste und Konzilien hinweg zur Bibel und insonderheit zum Pau-

linischen Christentum. Auch was die vom Geist der ursprünglichen Erleuchtung erfüllte moderne Barth'sche Bewegung auszeichnet, ist vielmehr eine Rückkehr zum Alten als die Aufstellung von etwas Neuem,—oder geistige Erneuerung unter Zurückgreifen auf die von altersher feststehende evangelische Wahrheit.

Doch es hieße, unser Problem noch von einem viel zu niedrigen Standpunkt aus betrachten, wenn man den Geist der ursprünglichen Erleuchtung nur da erblicken wollte, wo es sich um die Neuaufstellung oder Wiederherstellung theologischer Lehren handelt. Ursprüngliche Erleuchtung in ihrer reinsten Form kann auch da vorhanden sein, wo der Mensch ganz einfach einer göttlichen Weisung oder seiner inneren Stimme folgt und von ihr die Regelung des eigenen praktischen Verhaltens abhängig macht, ohne an die Aufstellung irgendwelcher Thesen zu denken. In der japanischen Geschichte gäbe es genug Beispiele, die dies klar machen könnten. Doch wir ziehen vor, auf zwei berühmte Fälle zu verweisen, die ganz andern Kulturwelten angehören, nämlich auf die Verurteilung der Sokrates und der Jungfrau von Orleans.

In seiner Apologie erklärte Sokrates: „Athener, ich habe für Euch die höchste Achtung und Liebe; aber ich will vielmehr Gott gehorchen als Euch. . . . Ihr mögt mich freisprechen oder nicht freisprechen; doch seid versichert, daß ich meine Lebensweise nicht ändern werde, auch wenn ich viele Male dafür zu sterben hätte.“—Das war echter hon gaku Geist.

Jeanne d'Arc, vor ihre Richter gestellt, erklärte: „Ich möchte lieber sterben, als widerrufen, was ich auf den Befehl Unsrer Herrn getan habe.“ Als sie gefragt wurde: „Du glaubst also nicht, der Kirche, die auf Erden ist, unserm Heiligen Vater dem Papst, den Kardinälen, Erzbischöfen und Prälaten untertan zu sein“? antwortete sie: „Ja, ohne Zweifel, vorausgesetzt, daß hiermit Unserm Herrn gebient ist“. —Wiederum gefragt: „Deine Stimmen verbieten dir, dich der Ecclesia Militans zu unterwerfen?“ antwortete sie: „Sie verbieten mir es nicht,

vorausgesetzt, daß zuerst Unserm Herrn gedient ist".— Auch das war echter hon gaku Geist.

Die solchen Geist verwerfen, tun es mit Worten, die nur immer wieder eine neue Paraphrase jener von Entrüstung erfüllten Bemerkung sind, deren sich der Bischof Butler in seiner berühmten Unterredung mit Wesley bediente: "This pretending, Sir, to extraordinary revelation and gifts of the Holy Ghost is a horrid thing, a very horrid thing!" („Dieses Anspruchmachen auf außergewöhnliche Offenbarung und Gaben des Heiligen Geistes ist eine abscheuliche Sache, eine höchst abscheuliche Sache!").—

Ist aus den oben genannten Beispielen nun zu schließen, daß die 'ursprüngliche Erleuchtung' mit 'Immanenz' zusammenfällt, und daß ihr Gegensatz, nämlich die 'Erleuchtung, die einen Anfang hat', demgemäß logischer Weise mit 'Transzendenz' gleichzusetzen ist? — oder, um zwei mit diesen Fremdworten oft gleich gebrauchte deutsche Ausdrücke einzusetzen, daß die 'ursprüngliche Erleuchtung' mit 'Gottesnähe' und die 'Erleuchtung, die einen Anfang hat' mit 'Gottesferne' identisch ist?—

Auch vor dieser Auffassung müssen wir warnen.

Der reinste hon gaku Geist findet sich, wie bereits bemerkt, in der Mystik. Diese aber umfaßt sowohl Immanenz wie Transzendenz, löst bei dem von ihrer Wesenheit Erfüllten ein beständiges Hin- und Herpendeln zwischen Gottesnähe und Gottesferne aus, versetzt ihn einerseits in einen hochbeglückten Zustand innigster Vertrautheit mit Gott, stürzt ihn aber andererseits wieder hinab in den dunkeln Abgrund der Gottverlassenheit. Dieser Doppelcharakter des Seelenzustandes des Mystikers wird vielfach erkannt, und der Mystik, (wie dies auch Barth und seine Schule tun) wird dann fälschlich nur die eine Tendenz zugeschrieben, das Göttliche zu sich herabzuziehen, (und so angeblich zu entweihen). Doch das wäre keine echte Mystik, bei der nicht die Immanenz durch die Transzendenz abgelöst würde!

Hon gaku mon ist somit nicht bloße Immanenz und shi kaku mon nicht Transzendenz. Das Wesen der letzteren Geistes-

richtung wird vielmehr, wie aus obigem deutlich geworden sein wird, charakterisiert durch wohlgeordnete, auf Grund von Sitte und Überlieferung geregelte Frömmigkeit, in der die Begeisterung auf ein Mindestmaß beschränkt und das freie Walten der Phantasie durch Institutionen ersetzt ist. Das Transzendente wird hier zum Geschichtlichen. Über dieses aber hinauszubringen, zum Leben selbst und seinen Quellen unmittelbare Beziehung herzustellen und dabei nur der inneren Stimme oder einer höheren Stimme zu gehorchen — sei es, wie bei Sokrates, das Orakel des Apollo, oder, wie bei der Jungfrau von Orleans, die Stimme der Erzengel Michael und Gabriel, oder, wie bei Nichiren, die Stimme des aus ihm sprechenden Jōgyō Bosatsu — das ist das Wesen von hon gaku mon. Zusammenfassend können wir sagen:

A. Der hon gaku Geist ist zunächst negativer Art: er verzweifelt an der Gegenwart und sucht das Bestehende, da er es für schlecht und von Grund aus verdorben hält, niederzureißen.

B. Der hon gaku Geist ist weiterhin positiver Art, insofern er etwas Besseres an die Stelle der verrotteten Einrichtungen zu setzen sucht, was auf zweifache Art geschehen kann:

- a) durch Rückkehr zu dem lebendigen Quell der Religion, der von dem Stifter derselben aufgewiesen wurde.
- b) durch Etablierung von etwas ganz Neuem, also durch Begründung einer neuen religiösen Weltordnung.

C. Der hon gaku Geist hat es weder negativ noch positiv mit der Lehre als solcher zu tun, sondern besteht in der treuen und unverbrüchlichen Erfüllung eines von einer höheren göttlichen Instanz erteilten Auftrags, dem man sich nicht entziehen kann, ohne dadurch seine sittlich-religiöse Persönlichkeit preiszugeben. — —

Shimaji bezieht die Kategorien von hon gaku mon und shi kaku mon nun aber nicht nur auf die Religion, sondern auch auf die Kultur der Völker. Er sagt, daß es eine Zeit gegeben habe, in der man der Meinung war, daß das glänzende Licht des hon gaku Gedankens im Orient zu suchen sei ('ex Oriente lux!'),

während der Occident die Macht des *shi kaku* Gedankens verkörpere. Doch diese Anschauung sei veraltet, weil — das ist Shimajis Meinung — einerseits im Osten der lebendige Kontakt mit dem Ewigen und Absoluten verloren gegangen ist, andrerseits im Westen die alten Formen jahrhundertelanger Kultur eingestürzt sind. Jetzt sei es notwendig, meint Shimaji, über die früher zwischen Ost und West konstruierten Unterschiede hinauszugehen und auf Grund einer Analyse des Einzelmenschen und nach Anerkennung der in jedem Menschen gleichzeitig vorhandenen ewigen Absolutheit und Relativität (beziehungsweise des allen Menschen innewohnenden *hon gaku*- und *shi kaku* Prinzips) die harmonische Verschmelzung dieser zwei Wesenheiten zu einer einheitlichen Persönlichkeit zum leitenden Prinzip einer neuen Kultur zu machen. Dieses Problem müsse als ein ewiges und fundamentales Problem im tiefsten Herzen erfaßt werden, und zum Zwecke seiner Verwirklichung sollten die Verschiedenheiten der Nationalitäten und Religionen beiseite gesetzt werden.

An einer andern Stelle seiner Vorlesungen bemerkt er: „Wenn wir unsre zukünftige Haltung in Bezug auf die Aufstellung von Klassifikationen in Betracht ziehen, dann sind folgende zwei Punkte zu empfehlen. Erstens sollten wir den Kreis universaler Bejahung bis ins Unendliche erweitern; zweitens den subjektiven Glauben höher schätzen als die autoritativen Dogmen. So muß unsre klassifizierende Einstellung in der Zukunft sein. Wir müssen die schlechte Angewohnheit aufgeben, die Hinayāna Lehre innerhalb des Buddhismus gering zu achten, und wir müssen uns auch von den falschen Ideen bezüglich der 'Häretiker' befreien, die außerhalb des Buddhismus stehen. Wir müssen uns nicht auf die Buchstaben stützen, sondern auf deren Bedeutung, und auch nicht lediglich auf die Bedeutung der Buchstaben, sondern auf die Wahrheit. Und wir müssen sie frei wählen. Aber der Hauptpunkt, der unsre Wahl bestimmt, muß der Glaube sein. Wir müssen das Prinzip der Vereinheitlichung dort finden, und tief erwägen, wie dieser Glaube zu erlangen ist“.

Hiermit betont Shimaji, daß einerseits der Buddhismus — wie es bereits die Tendai-, Kegon- und Shingon Schule taten — als ein Ganzes aufzufassen ist, das sowohl den Hinayāna- wie den Mahāyāna Glauben in sich begreift, und daß andererseits dieser Buddhismus sich gegen die Anschauungen anderer Religionen vorurteilslos zu verhalten hat, stets eingedenk der Maxime, daß 'der Buchstabe tötet, aber der Geist lebendig macht'.

Shimaji war ein Priester der Jōdo Shin Sekte. Doch der Glaube, den er im obigen als das für die Erneuerung der Kultur unerlässliche Element fordert, ist nicht im besonderen Sinne dieser Sekte als der Glaube an die erlösende Kraft Amidas zu verstehen. Shimaji bedient sich auch daher nicht hier des Wortes 'shin ko', das im allgemeinen in der japanischen Sprache für 'Glaube' gebraucht wird und 'hinaufblickender Glaube' bedeutet, also das 'Hinaufblicken zu Buddha, bezw. zu Gott', oder den Glauben im streng religiösen Sinne bezeichnet. Sondern er gebraucht hier den ungewöhnlichen Ausdruck 'shin nen', der eine philosophische Färbung hat und wörtlich 'Glaubensgeist' bedeutet, womit jener Glaube gemeint ist, der das in sich begreift, was ich in meinem innersten Herzen als wahr und recht erkenne. Dieser Terminus 'shin nen' stimmt überein mit dem üblicheren Terminus 'shin jin' oder 'shin shin', dessen beide Bestandteile ebenfalls 'Glaube' und 'Geist' bedeuten.

Aus dem obigen ist klar geworden, daß hon gaku mon, also ganz allgemein gesagt, der Mahāyāna Buddhismus, verglichen mit dem Hinayāna Buddhismus einen sehr unorthodoxen, nach Auffassung vieler einen geradezu 'häretischen' Charakter besitzt. In Rücksicht hierauf weist Shimaji weiter darauf hin, daß, je mehr der hon gaku mon Gedanke sich entwickelt, er desto mehr sich dem Monotheismus der christlichen Religion nähert, und zwar bis zu dem Grade, daß es oft kaum noch möglich erscheint, beide von einander zu unterscheiden. Der hon gaku Geist, der in der Gegenwart und Vergangenheit seinen unabhängigen Charakter bekundet habe, werde dies in noch höherem Grade in der

Zukunft tun, wenn die orthodoxen Lehren mehr und mehr ihre Wirksamkeit verlieren werden; ja eine vereinheitlichende Bewegung innerhalb der buddhistischen Welt unter dem Einfluß unitarischer Ideen sei bereits wahrzunehmen.

Shimaji vertritt nun gleichzeitig die Ansicht, daß es einerseits notwendig sei, nachzuweisen, daß hon gaku mon genau so gut buddhistisch sei, wie der fundamentale Buddhismus, und daß man andererseits darauf hinstreben müsse, daß hon gaku mon, ungeachtet seiner Annäherung an den christlichen Theismus und seiner unitarischen Tendenz, seine Eigenart bewahre und nicht ein Opfer seiner eigenen Weitherzigkeit werde. Aber aus seiner grundsätzlich sympathischen Einstellung hon gaku mon gegenüber ist es klar, daß Shimaji in dieser Frage eine sehr liberale Haltung einnahm, und daß er sich wie Chisha Daishi, Dengyō Daishi und Rōbō Daishi gegenüber einer die tiefsten Erkenntnisse und höchsten metaphysischen Einsichten aller Religionen in sich schließenden Universal-Religion nicht abweisend verhalten hätte.*

* Näheres über die Persönlichkeit Shimajis enthält der von dem Verfasser obiger Studie veröffentlichte Nekrolog: 'Daitō Shimaji, (1875-1927). An Obituary,' — in Vol. III, Nummer 4, Septemberheft 1927, p. 105-124 des 'Young East' (begründet von G. Saturai, herausgegeben von Prof. J. Takakusu).

REVIEWS

Helmuth von Glasenapp:

**“Der Buddhismus in Indien und im
Fernen Osten.**

Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion.”

Mit 16 Abbildungstafeln.

Atlantis Verlag; Berlin, Zürich.

Auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Schrifttums pflegt man zwei Methoden zu unterscheiden, nämlich ein Schrifttum, das auf Quellenforschung beruht, und ein solches, das im Kompilieren besteht. Das erstere sucht Neues zu dem bereits Bekannten hinzuzufügen; das letztere bemüht sich, das zur Kenntnis Gebrachte zu sichten und in einen klaren logischen Zusammenhang zu bringen. Bei der einen Methode steigt der Geistesarbeiter in den Schacht und in die unterirdischen Gänge des Wissens hinab, um neue Adern zu erschließen und neues Edelgestein aus den Tiefen heraufzufördern. Bei der andern Methode setzt der Diener der Wissenschaft die ans Licht gebrachten Edelsteine zu einem schönen Mosaik zusammen.

Auch im buddhistischen Schrifttum lassen sich diese zwei Arbeitsweisen unterscheiden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das, was uns, nämlich uns Westländern, heute auf dem Gebiete des Buddhismus am meisten nützt, die auf Quellenforschung basierende Schriftstellerei ist. Denn unsere Kenntnis des Buddhismus, — wofern wir diesen Begriff nicht nur auf Indien beschränken, sondern auch den zentralasiatischen und ostasiatischen, d.h. den chinesischen und japanischen Buddhismus als echten und wahren Buddhismus gelten lassen wollen, — ist so überaus dürftig, daß es einer durch mehrere Generationen hindurch fortgesetzten Forscherarbeit einer ganzen Plejade von Gelehrten bedürfen

wird, bevor die Materialien zusammengetragen sind, aus denen ein einigermaßen vollständiges und getreues Bild des Buddhismus wird zusammenkomponiert werden können. Daneben werden auch Kompilationen sicherlich ihren Wert haben. Denn die Gelehrten sowohl wie das Publikum haben das Bedürfnis, von Zeit zu Zeit einen Überblick über das zu erhalten, was in einem gegebenen Augenblick den tatsächlichen Wissensbestand in buddhistischen Dingen ausmacht. Sie wollen und müssen sich von Zeit zu Zeit neu orientieren an Werken, die das von den Quellenforschern neu eroberte Gebiet zu dem alten hinzufügen und so die Auffassung, die man sich vom Buddhismus gebildet hat, sich aber als unzulänglich erwiesen hat, erweitern helfen.

Ein solches Werk ist Glasenapps "Buddhismus".

Der Verfasser ist Ordentlicher Professor der Indologie an der Universität Königsberg i. Pr. und hat sich außer durch verschiedene andere Werke insonderheit durch seine Bücher "Der Hinduismus", "Der Jainismus" und "Brahma und Buddha" einen Namen gemacht. Sein neues 402 Seiten umfassendes Werk über Buddhismus fußt auf der deutschen, englischen und französischen Literatur über den Buddhismus unter gelegentlicher Berücksichtigung der russischen Literatur. Die sehr beachtenswerte Literatur in chinesischer und japanischer Sprache ist unberücksichtigt gelassen. Mit Hineinziehung derselben hätte sich der Autor auf das Gebiet der Quellenforschung begeben, was nicht seine Absicht war.

Glasenapps Werk "Der Buddhismus" zeichnet sich zunächst dadurch aus, daß es außer dem Pali Kanon den nicht minder wichtigen Sanskrit Kanon und dessen Übersetzungen berücksichtigt, — daß er also dem Mahāyāna Buddhismus (d.h. dem Buddhismus des Großen Fahrzeugs, jap. Dai Jō) neben dem Hīnayāna Buddhismus (d.h. dem Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs, jap. Shō Jō) die ihm gebührende Stellung einräumt und beide in einen organischen Zusammenhang bringt.

Wir hören selbst heute noch, und zwar von seiten nam-

hafter Autoren, die Ansicht vertreten, daß der Mahāyānismus nur eine Entstellung, Verderbung, Versumpfung und Entartung des allein wahren und echten Buddhismus, nämlich des primitiven indischen oder Hīnayāna Buddhismus sei. Von solch dilettantischer und vorurteilshafter Auffassung weiß sich Glasenapp vollkommen frei. Für ihn bilden Hīnayāna und Mahāyāna ein zusammenhängendes Ganzes, das aus einem logischen Entwicklungsprozeß hervorgegangen ist und als eine geschichtliche, nicht wegzuleugnende Tatsache vor uns steht, die wir erst begreifen lernen sollten, bevor wir sie bemängeln. Der Autor sagt ausdrücklich:

„Gegenüber umstürzenden neueren Versuchen, aus einzelnen Textstellen heraus eine ‘ursprüngliche Buddhalehre’ zu konstruieren, welche im absoluten Widerspruch zu der gesamten Tradition steht, scheint mir diejenige Auffassung am meisten innere Wahrscheinlichkeit in sich zu tragen, welche annimmt, daß die spätere Lehre sich organisch aus der des Buddha entwickelt hat und daß die Überlieferung mit Recht den Erhabenen als den Urheber der Grundanschauungen bezeichnet, die seit zweieinhalb Jahrtausenden als das Herz der buddhistischen Lehre gelten“ (cf. S. 26).

Glasenapps Werk zieht alle Länder, wo der Buddhismus noch herrscht oder früher geherrscht hat, in das Bereich seiner Betrachtungen ein. Er behandelt im Ersten Abschnitt seines Buches den Aufstieg und Niedergang des Buddhismus in Vorderindien und kommt in diesem Zusammenhang auch auf Nepal und die Grenzgebiete der indischen Welt: Afghānistān, Ostirān, Turkestan, die Reiche der Khmers und Chams und Indonesien zu sprechen. Der Zweite Abschnitt handelt von dem ‘Kleinen Fahrzeug’ in Ceylon und Hinterindien, nämlich von dem Buddhismus in Ceylon, Birma, Siam, Laos und Kamboja. Der Dritte Abschnitt ist dem ‘Großen Fahrzeug’ in Ostasien gewidmet, nämlich in China, Annam, Korea, Japan und Hawaii. Der Vierte Abschnitt befaßt sich mit dem Lamaismus in Mittel-

asien, und zwar in Tibet, in der Mongolei und Russisch-Asien, in China und den Himālaya Ländern.

Glasenapp hat einen großen Teil dieser Länder (mit Ausnahme Tibets, der Mongolei, Nepals, Laos' und der russisch-zentralasiatischen Gebiete) aus eigener Anschauung kennen gelernt. Das ermöglichte ihm, selbstständige Beobachtungen seiner Belesenheit hinzuzufügen, und das schützte ihn gleichzeitig davor, mit rein 'papiernen Begriffen' zu operieren, die unter Weltleuten wie unter Stubengelehrten (die, wie der Volksmund sagt, nie die Nase zum Fenster hinausgesteckt haben) noch hoch im Kurse stehen: so mit dem rein papiernen Begriff, daß der Buddhismus seinem ganzen Wesen nach eine Religion der Weltmüdigkeit sei, die notwendigerweise die ihm Anhängenden dem Leben entfremdet und zu energischem Handeln unfähig macht. Das bloße Beispiel Japans, das man in mehr als einer Hinsicht heute als das Hauptland des Buddhismus bezeichnen darf, hätte die solche Auffassung Vertretenden längst eines besseren belehren oder sie zum mindesten ihrer eignen Theorie gegenüber stutzig machen sollen.

Glasenapp sagt dies=bezüglich:

„Wie anders wirkt die Lehre von Weltwanderung und Erlösung bei den heiteren Völkern des Ostens, die an eine stufenweise, in neuen Daseinsformen fortlaufende Vollendung glauben, als wenn sie vom Standpunkt der westlichen Vorstellungswelt aus interpretiert wird. Und wie wenig paßt die weitverbreitete Vorstellung von dem einseitig weltverneinenden Charakter des Buddhismus zu gewaltigen geschichtlichen und kulturellen Leistungen der Völker, welche den Buddha als das Vorbild des vollendeten Heiligen verehren. Steht man vor dem Borobudur und den Ruinenstädten Hinterindiens oder sieht man, wie die japanischen Samurais von heute in den Zen Klöstern sich in die ewige Buddha-Natur aller Dinge versenken, um neu gestählt in den Lebenskampf zurückzukehren, so wird man sich dessen bewußt, wie gefährlich es ist, wenn eine große geistige

Bewegung durch Verallgemeinerung einzelner ihrer Dogmen in ein falsches Koordinatensystem eingeordnet wird" (cf. S. 9).

Besonders anerkennenswert ist es fernerhin, daß Glasenapp sensationellen Rassen-theorien gegenüber eine vorsichtige Zurückhaltung beobachtet. Er meint, daß der Vollendete, wenn wir aus dem vielen Sagenhaften, was über ihn berichtet wird, einen historischen Kern herauschälen, dem Rittergeschlecht der Shākyas entstamme, und bemerkt hieran anschließend:

„Nach der Tradition sollen die Shākyas ursprünglich in Sāketa (Ayodhya) gewohnt haben, von dort aber vertrieben worden sein und sich weiter nördlich ein neues Reich gegründet haben. Ist diese Angabe richtig, so würde sie die Annahme stützen, daß die Shākyas echte Indo-Arier waren, als welche sie uns in allen Texten auch geschildert werden. Die von Beal, Fergusson, W. A. Smith und neuerdings von ostasiatischen und türkischen Gelehrten vertretene These, daß Buddha Mongoloid war, weil heute und möglicherweise auch damals schon mongoloide Völker in der Gegend seines Geburtsorts wohnen bzw. wohnten, würde dadurch auch den Rest ihrer geringen Beweiskraft einbüßen" (cf. S. 21).

Dem 'allgemeinen Leser', der wenig Interesse an theologischen Begriffsunterscheidungen und metaphysischen Fragen nimmt, wird es sicherlich willkommen sein, daß ein breiter Raum des in flüssigem Stil geschriebenen Glasenappschen Werkes der Beschreibung des Kultus, der Tempel und Klöster, des Lebens der Priesterschaft und ähnlichen Dingen gewidmet ist. Theorie und Philosophie treten dabei in den Hintergrund, und die Charakterisierung der Lehren der einzelnen Schulen ist demgemäß sehr knapp gehalten. Aber gerade hier tauchen einige Formulierungen auf, an die wir, wie das ja leider von einem Rezensenten erwartet wird, das 'Messer der Kritik' ansetzen müssen.

Wir beziehen uns hier vor allem auf die Shingon Sekte.

Der Verfasser spricht von der Shingon Sekte in China sowohl, wie in Japan, und zwar im Dritten Abschnitt seines

Buches, der betitelt ist: 'Das Große Fahrzeug in Ostasien'. Danach scheint es, daß er die Shingon Schule dem 'Großen Fahrzeug' oder dem Mahāyāna zurechnet. Doch im Vorwort erwähnt er das Vajrayāna oder Diamantzepter Fahrzeug, nämlich den Shingon- oder Mantra Buddhismus, auch buddhistischer Tantrismus genannt, als etwas neben dem Mahāyāna Bestehendes. Und im weiteren Verlauf seiner Abhandlung spricht er von diesem Vajrayāna in einer Weise, daß der Leser zu der Meinung kommen muß, daß das 'Diamantzepter Fahrzeug' etwas Selbstständiges neben dem 'Kleinen Fahrzeug' und dem 'Großen Fahrzeug', bzw. diesen beiden übergeordnet ist.

Nun bezeichnet sich in der Tat die Shingon Schule als die Schule des Diamant Fahrzeugs, wobei das Wort 'Diamant' im Sinne von Unzerstörbarkeit zu verstehen ist. Die Shingon Sekte betont überdies, daß die von ihr gelehrt 'Geheimlehre' (jap. mikkyō) über der von andern Sekten gelehrt 'Offenen Lehre' (jap. ken gyō) rangiere. Nichtsdestoweniger stellt sich die Shingon Sekte nicht außerhalb des 'Großen Fahrzeugs', sondern rechnet sich ausdrücklich zum 'Einen Fahrzeug', das die höchste Form des 'Großen Fahrzeugs' darstellt.

Zum 'Einen Fahrzeug' gehören außer der Shingon Schule noch die Kegon-, Tendai-, Zen-, sowie die spätere Jōdo-, Jōdo Shin- und Nichiren Schule. Sie alle bekennen sich zu dem Einen Fahrzeug im Gegensatz zu den Drei Fahrzeugen, die von der Hossō- und Sanron Schule (den Schulen des Präliminaren Mahāyāna Buddhismus) gelehrt werden, und im Gegensatz zu den Zwei Fahrzeugen, die von der Kūshō- und Jōjitsu Schule (den Schulen des Hinayāna Buddhismus) gelehrt werden. Das Eine Fahrzeug (sk. Ekayāna, jap. Ichi Jō) ist das Erlösungsmittel, durch das man zum Buddha wird; die Drei Fahrzeuge (sk. Triyāna, jap. San Jō) ist das Erlösungsmittel, durch das man über den Umweg des Bodhisattva zum Buddha oder zum Pratyekabuddha oder zum Arhat wird; die Zwei Fahrzeuge (sk. Dvayāna, jap. Ni Jō) ist das Erlösungsmittel, durch das

man zum Pratyekabuddha oder zum Arhat wird. Später wurde vom Hinayāna das Ideal des Pratyekabuddhas bei Seite gesetzt, und die Zwei Fahrzeuge wurden zum Erlösungsmittel, durch das man lediglich die Arhatschaft erreichte.

Was nun die Shingon Lehre betrifft, so vertritt weiterhin Kōbō Daishī, der auf indisch-chinesischer Überlieferung fußende Gründer der japanischen Shingon Sekte, in seiner berühmten Klassifikation der Zehn Stufen des Geistes, enthalten im 'Jū Jū Shin Ron', den Standpunkt, daß die Shingon Schule einerseits die Krone aller Sekten darstelle, andererseits aber alle andern Sekten in sich resümiere, indem sie alle früheren Systeme als aufgehobene Momente in sich enthält. Glasenapp selbst weist kurz hierauf hin. Von diesem Gesichtspunkt begreift die Shingon Sekte nicht nur die andern Mahāyāna Sekten in sich, sondern selbst die Drei Fahrzeuge und die Zwei Fahrzeuge und darüber hinaus die nicht-buddhistischen Systeme der chinesischen und indischen Philosophie und das Niveau des reinen Instinktmenschen. Von einer Etablierung des Vajrayāna als eines selbstständigen Fahrzeugs neben dem Mahāyāna kann somit keine Rede sein.

Auch der Lamaismus in Mittelasien, der gleichfalls eine Form des Vajrayāna darstellt, und dem Glasenapp den Vierten Abschnitt seines Buches widmet, ist nach oben Gesagtem nicht als ein besonderes Gebilde neben dem Mahāyāna anzusehen, sondern in dieses einzubegreifen.

Die japanische Shingon Sekte wird auch als Tō Mitsu oder die Geheimlehre des Tōji, nämlich des Östlichen Tempels bezeichnet, womit jener Tempel in Kyōto gemeint ist, der das hauptstädtische Hauptquartier der Shingon Sekte darstellt. Diesem Tō Mitsu steht das sogenannte Tai Mitsu, oder die Geheimlehre der Tai-, nämlich der Tendai Sekte gegenüber. Tō Mitsu und Tai Mitsu zusammen bilden das, was man in Japan Mikkyō oder die Geheimlehre nennt. Diese schweesterliche in Parallele-Stellung der beiden Schulen des japanischen Tantrismus und ihre Zu-

sammenfassung zu einem Wesen mit zwei Köpfen wäre natürlich nicht möglich, wenn die Shingon Schule sich außerhalb des Mahāyāna stellen würde. Daß Shingon und Tendai sich beide zum Einen Fahrzeug bekennen, macht ihre enge Zusammenfassung möglich,—obwohl die japanische Tendai Schule sich außer zur Geheimlehre auch zur Offenen Lehre bekennt, und obwohl sie in der Klassifikation Rōbō Daijishō erst an achter Stelle, noch unterhalb der Kegon Sekte rangiert.

Nun darf man aber diese enge Zusammenfassung von Tō Mitsū und Tai Mitsū nicht, wie Glasenapp es tut, so verstehen, daß zwischen der Shingon- und Tendai Esoterik zwar im einzelnen viele Unterschiede bestehen, bezüglich der Grundideen aber Identität vorliegt (cf. S. 278).

Die zwei Köpfe des einen Wesens, 'Geheimlehre' genannt, denken vielmehr prinzipiell verschieden. Tō Mitsū bekennt sich zu dem Grundsatz: 'Roku Dai Tai Dai' oder 'die Sechs Elemente sind die Große Substanz'. Tai Mitsū dagegen formuliert sein letztes Prinzip in dem Grundsatz: 'A Ji Tai Dai' oder 'der Buchstabe A ist die Große Substanz'. Die 'Sechs Elemente' sind Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther und Bewußtsein, die in allem enthalten sind. Der Buchstabe A ist der erste Buchstabe des Sanskrit-Alphabets, der alle übrigen Buchstaben in sich enthält. Das Prinzip des Tō Mitsū betont die 'Verschiedenheit in der Einheit', das Prinzip des Tai Mitsū die 'Einheit in der Verschiedenheit'. Zwischen beiden besteht ein nicht geringerer Unterschied wie zwischen den Systemen eines Hegel und eines Schelling, und es ist demnach unzulässig, von einer 'Identität der Grundideen der Shingon- und Tendai Esoterik' zu sprechen.

Weiterhin ist die Behauptung Glasenapps zu beanstanden, daß die 'Hauptautoritäten' der 'Schule der Geheimnisse' (jap. Shingon Shū, chinesisch Mitsung genannt) das 'Mahāvairocana Sūtra' und das 'Sūśiddhikāra Sūtra' sind (cf. S. 227). Die Shingon Schule, die sich auf die Überlieferung gründet, die

Kōbō Daijhi in China von dem Chinesen Keikwa erhielt, und die wiederum auf die Sūder Amoghavajra, Vajrabodhi und Śubhakarasiṃha zurückgeht, erklärt ausdrücklich für ihre beiden Hauptautoritäten das 'Mahā Vairocana Sūtra' (jap. Dai Nichi Kyō) und das 'Vajrasaṃkhyā Sūtra' (jap. Kongōchō Kyō). Das 'Sūśiddhikāra Sūtra' wird nicht von der Shingon Sekte (alias Tō Mitsū), sondern von der Tendai Sekte (alias Tai Mitsū) als eine Hauptautorität anerkannt und von ihr den beiden andern Hauptautoritäten, nämlich dem 'Mahā Vairocana Sūtra' und dem 'Vajrasaṃkhyā Sūtra' als dritter grundlegender Text hinzugefügt.

Bezüglich der Jōdo Shin Sekte, in der Regel kurz Shin Shū genannt, ist zu bemerken, daß die von ihr eingeführte prinzipielle Beseitigung des Bōlibats wohl weniger auf eine Vision Shinrans zurückzuführen ist (cf. S. 288),—nämlich auf eine Erscheinung der Kwannon in Rokkakudō,—als vielmehr auf den dringenden Rat und die Vorstellungen seines Lehrers Hōnen und seines künftigen Schwiegervaters Fujiwara Kanenori, die beide Shinran veranlaßten, sich mit der 'Prinzessin' Tamahi zu vermählen. Die Ehe Shinrans ist, wie so manche Ehe, ein Problem. Halten wir uns darum an die plausibelste, am besten dokumentierte und generöseste Version, daß nämlich Hōnen Shōnin im Einverständnis mit dem ihm ergebenen Fujiwara Kanenori diese Ehe stiftete, um hierdurch auf das überzeugendste zum Ausdruck zu bringen, daß zwischen Laientum und Priestertum kein Unterschied bestehe.

Mit Hinsicht auf die Nichiren Sekte ist festzustellen, daß die in ihr anzutreffende Dreiteilung in Shōbō, Jōbō, Mappō oder die Zeit der Wahren und Wirklichen Lehre, der nur noch als Abbild bestehenden Lehre und des Endes der Lehre, keineswegs eine "neuartige" Einteilung Nichirens ist (cf. S. 293). Sie findet sich wie so viele andre seiner Lehren bereits bei Chihō Daijhi, dem chinesischen Gründer der Tendai Sekte, der diese dreifache Kategorie dem indischen Buddhismus entlehnte. Von

dieser Dreiteilung ist überdies im 'Mappō Tōmyō Ki', den 'Aufzeichnungen über die Lichter der Mappō Zeit', die Rede, einem berühmten Text, der schon vor der Kamakura Zeit verfaßt war, sowohl Nichiren Shōnin, wie auch Eisai, Hōnen Shōnin und Shinran Shōnin wohlbekannt war, und als dessen Verfasser Dengyō Daishi galt.

Nicht ganz zutreffende Behauptungen geringerer Art sind bei einer Arbeit, die, wie die Glasenapps, ein so umfangreiches Thema wie den Buddhismus aller Länder behandelt, unvermeidlich. Wir erwähnen zur Richtigstellung nur kurz folgendes. Das 'Rad des Gesetzes' (skt. Dharmacakra), das das 'Rollen', nämlich die Verbreitung der Lehre symbolisiert, wird im Japanischen im allgemeinen nicht Horin (cf. S. 280), sondern umgekehrt Kimbō genannt. Der von herumwandernden Priestern gebrauchte Stab mit Metallringen soll durch das Rasseln derselben nicht sowohl die Laien zu Gaben auffordern (cf. S. 326), als vielmehr die auf dem Wege befindlichen Reptilien und Würmer verschrecken, damit sie nicht von dem Priester unversehens getreten werden. Wenigstens war dies die ursprüngliche Idee des mit Metallringen behängten Stabes. Seine pagodenförmige, die fünf Elemente versinnbildlichende Krönung weist überdies darauf hin, daß er auch böse Einflüsse vertreiben sollte. Wenn er in Tibet von den Lamas dem Betteln dienstbar gemacht wurde, so ist dies ein offener Mißbrauch, der sich erst später eingeschlichen hat. Fordern doch die Vinaya Gebote ausdrücklich, daß der Mönch bescheiden und schweigsam und, ohne irgendwie die Aufmerksamkeit herauszufordern, um die Füllung seiner Almsensschale bitten soll!

Die Behauptung, daß der Fußboden der japanischen Tempel die üblichen Stroh-Tatamis aufweist, und daß er nur in Zen Tempeln aus Steinfliesen besteht (cf. S. 260), ist dahin zu berichtigen, daß auch auf dem Hieizan, dem Mutteritz der japanischen Tendai Sekte, der Fußboden des Daikōdō (der Großen Vorlesungshalle) und des Kompon Chūdō (des Fundamental-

Mittleren Tempels) gemäß chinesischer Sitte aus Steinfliesen besteht. Bei letzterem Tempel beschränkt sich dies heute auf die das Allerheiligste bildende und nur den amtierenden Priestern zugängliche Krypta. Sie nehmen bei ihren rituellen Handlungen auf einem niedrigen und sehr primitiven, mit dünner, zusammenrollbarer Strohmatte bedeckten Holzgestell, bezw. auf dem vor dem Mikkyō Altar oder Goma Dan angebrachten Sitzkissen Platz. Auch im Daikōdō werden bei großen Zeremonien, wie der alle fünf Jahre stattfindenden Endonkai- oder Ordinierungszeremonie mit anschließender Debatte, dem sogenannten Kōngi, zusammenrollbare Strohmatte auf zur Verfügung stehenden Holzgestellen ausgebreitet, um ein bequemerer Sitzen zu ermöglichen. Das Innere der anderen älteren Tempel des Hieizan, nämlich des Raidanin, des Shakadō und des Yokawa Chūdō ist ebenfalls nicht nach japanischer Weise mit Tatamis belegt — jenen sechs Fuß langen, drei Fuß weiten und zwei Zoll dicken Strohkissen, die aus zusammengebundenem Reisstroh gemacht, oben mit einer geflochtenen Grasmatte bedeckt und wie ein Parkett eng anschließend aneinander gelegt sind — sondern hat einen aus gestampftem Lehm bestehenden Fußboden.

Am Schluß sei nochmals hervorgehoben, daß das neue Werk Glasenapps schon wegen seiner vorurteilslosen Haltung gegenüber einer Religion, die, wie er eingangs sagt, „eine Vergeltung nach dem Tode aber keine Unsterblichkeit der Seele, eine ewige Weltordnung aber keinen persönlichen Welt schöpfer lehrt“, entschiedene Anerkennung verdient. Das ursprüngliche Manuskript war, wie uns versichert wird, noch umfangreicher. Hoffen wir, daß der Autor das, was in dieses Werk nicht hat mit aufgenommen werden können, in einem späteren veröffentlicht und darin auf Neuorientierungen der buddhistischen Forschung im philosophischen und mystischen Gebiete, die diesmal nur angedeutet worden sind, näher eingehen wird. Daß sich da manches Neue sagen läßt, hat Glasenapp in seinen wertvollen Essays über buddhistischen Tantrismus bewiesen, die er inzwischen veröffent-

licht hat.

Als Glasenapp den Verfasser dieser Zeilen vor vielen Jahren in Tōkyō besuchte, fand letzterer Gelegenheit, ihn an einer Taufzeremonie (skr. abhiṣeka, jap. kwanjō) teilnehmen zu lassen, die in dem der Tendai Sekte gehörenden Tempel der Kwannon in Asakusa veranstaltet wurde und in seinem Buche beschrieben ist (cf. S. 279—280). Als Glasenapp die Hauptstadt Japans verließ, gab ihm der Unterzeichnete zur Erinnerung ein fünfzackiges Diamantszepter (skr. vajra, jap. gokō), das die Vereinigung der Fünf Meditations-Buddhas symbolisiert und in den Mikkyōzeremonien vom Priester hantiert wird, mit auf den Weg. Sollte etwa die Anregung, die von dieser Taufzeremonie ausging, für welche Glasenapp dann später im indischen Archipel eine Parallele gefunden hat, sowie die magische Wirkung des okkulten Szepters, das ihn nach Hause begleitete, bewirkt haben, daß er seitdem insonderheit dem buddhistischen Tantrismus seine Aufmerksamkeit zugewandt hat?

Bruno Pehold.

SUSUMU YAMAGUCHI:

MADHYĀNTAVIBHĀGATĪKĀ

The fact that the present-day study of Buddhism must depend upon the combination of Sanskrit, Tibetan, and Chinese texts is gradually being recognized by the scholars and this idea is becoming popular among them. It can be said that this study of Buddhism with the so-called hyphen-connected three languages of Sanskrit-Tibetan-Chinese is now thought to be a science in itself and that it is the most modern method of research in Buddhism. By a comparative study of Sanskrit and Tibetan texts we can gain an accurate knowledge of the Sanskrit text, while at the same we can prepare ourselves for the task of reading in wider field of Tibetan Tripiṭaka. Furthermore with the comparative study of Sanskrit-Chinese, and Tibetan-Chinese texts we can gain a deeper insight into the wisdom that has been accumulated by the Chinese translations during almost nineteen centuries ; simultaneously we can apply the knowledge thus obtained in the newer field of Sanskrit and Tibetan texts. It is a well known fact that up to present the Japanese students of Buddhism have made a thorough study of the Chinese translations, but their knowledge on Sanskrit and Tibetan Tripiṭaka is not so wide.

On the other hand, though the recent European scholars have gained deep understanding of Sanskrit and Tibetan Piṭakas, except for one or two scholars, they have overlooked the knowledge contained in the Chinese translations. The truth is that it is necessary to study all three Piṭakas together if we wish to obtain a more accurate and a deeper knowledge of Buddhism. If it is possible to expect to make a contribution to "the world history" through harmonization of Oriental and Occidental civilizations, the work in such a field ought to be begun first. Again, if it is possible for the Oriental and Occidental Buddhist scholars to work together, it is also in

this field that they can really achieve good results. There are already not a few who are working along this line, but among them we can cite Prof. Susumu Yamaguchi as an outstanding scholar whose three-volume work concerning *Madhyāntavibhāgaṭikā* is an eminent example.

These three volumes are as follows :

- (I) *Sthiramati* : *Madhyāntavibhāgaṭikā*, Exposition systématique du *Yogācāravijñaptivāda*. Texte, éd. par Susumu Yamaguchi. 4 + iv + iv + xxvi + 227.

Librairie Hajinkaku, 5, Oikemachi, Nakaku, Nagoya. 1934.

(安慧阿遮梨邪造 中邊分別論釋疏 梵本)

- (II) 山口益譯註 安慧造 中邊分別論釋疏

(La traduction japonaise de la *Madhyāntavibhāgaṭikā*, avec de nombreuses notes. 59 + 416 + 44. Nagoya. 1935.).

- (III) 漢藏對照 辯中邊論 附 中邊分別論釋疏梵本索引

Le *Madhyāntavibhāgaṣāstram*, mis en comparaison avec deux traductions chinoises et la version tibétaine.—Index de la *Madhyāntavibhāgaṭikā*. 6 + 264 + 146. Nagoya. 1937.

I shall introduce the contents of above three volumes as I go along.

The history of the original Sanskrit text is told in the preface of the book, but I shall relate briefly how he came to be in possession of such a rare text. When the late Professor Sylvain Lévi was returning home from Japan, he stopped in India, and during his visit to Nepal, he discovered this particular manuscript of the Sanskrit Text and brought it to Paris. At the time Prof. Yamaguchi was studying the Tibetan translation of the same book. For that reason Prof. Sylvain Lévi immediately asked him to compile and publish it. Prof. Yamaguchi came back to Japan with the book and he published serially in *Ōtani Gakuhō* the results of his study which at that time amounted to the first Chapter (*Lakṣaṇapariccheda*) and the first part of the second Chapter (*Āvaraṇapariccheda*). A little later Professor Giuseppe Tucci of Italy published a fifth of the same Sanskrit text (*Lakṣaṇapariccheda*, the first Chapter) with Mr. Vidhushekhara

Bhattacharya of India as his co-editor. It was in 1932. But later on the whole book was completed and published by Prof. Yamaguchi in 1934.

The special feature of this Sanskrit text is that about a third of every page of the manuscript was missing. It must have been a difficult task to supply the lost parts with the Sanskrit restoration from the extant Tibetan text. The parts that were supplied from the Tibetan text were printed in italics to set them off from the rest, but the three leaves of Ms. which were completely lost from the book were added to it in Tibetan script. However, the Sanskrit restoration of the same three leaves is added to the appendix at the end of the volume.

Now, the position of this book in the history of Mahāyāna Buddhist thought is very important. The so called Yogācāravāda of Asaṅga and Vasubandhu was studied by the Chinese and Japanese scholars through the Chinese translation of *Vijñaptimātratāsiddhi* (成唯識論) which is the main treatise of the school originated by Dharmapāla. The Hossō-Sect of Buddhism founded by Hsüan-chuang (玄奘) and K'uei-chi (窺基) is the outcome of their studies in this school. Chiefly the same school of thought has also been introduced into Occident, but the scholars have had little knowledge concerning the other schools of thought. In the meantime among the other schools of thought which are said to oppose that of Dharmapāla, there is a stream represented by Sthiramati. This stream is preserved chiefly in Tibetan Tripiṭaka, and Prof. Yamaguchi's book also belongs to that stream. It is composed of *Ṭīkā* which is Sthiramati's sub-commentary on the *Bhāṣya* written by Vasubandhu, and which is in turn the commentary on Maitreya-Asaṅga's *Śāstra*. Among the above mentioned works, there are two Chinese translations of *Śāstra* and *Bhāṣya*, but Sthiramati's commentary is preserved only in Tibetan. For that reason, when the editor revised the Sanskrit manuscript, he is said to have had, besides the corresponding Tibetan version, the Tibetan translations of *Śāstra* and *Bhāṣya* and the two Chinese translations of Hsüan-

chuang and Paramārtha (眞諦) for reference. Also he is said to have had recourse to K'uei-chi's commentary on Madhyāntavibhāgaśāstra (辯中邊論述記). Among those works three Tibetan and Chinese translations which correspond to Śāstra and Bhāṣya are published as the third volume of Prof. Yamaguchi's work.

This Madhyāntavibhāgaṭikā which came into being in this way is composed of five chapters, and each chapter is subdivided by the editor according to the headings of the dogmas, thus giving theme to each division. The places where the quotations from Śāstra and Bhāṣya are used are underlined to distinguish them from the rest. In addition to these the author has added some linguistic foot-notes. He also wrote a twenty-six-page Introduction (in French) to give the reader a general knowledge on the subject.

The second volume of Prof. Yamaguchi's work is a faithful translation of the first volume into Japanese, but it contains explanatory notes which require special attention. These detailed notes and dogmas, be it Chinese or Sanskrit, give many important data, and they show the translator's wide knowledge in the field and his most careful attitude toward his work. This volume also has a fifty-nine page introduction and a forty-four-page index of the book.

As I mentioned before, the third volume is the comparative study of the three Chinese and Tibetan texts of the Śāstra and Bhāṣya. On the upper column of every left hand page of this volume, the author has inserted a translation of Hsüan-chuang; on the lower column, the translation of Paramārtha (眞諦); and on every right hand page, the Tibetan translation is shown. Besides, these three different versions are arranged so that the same places in all of them can be read always on the same page. This shows a special effort on the part of the editor. Perhaps this volume is a model publication of its kind. Aside from these merits, the third volume has an addition of over 120 pages of index on the first volume Sanskrit text. This probably includes more than half of technical terms of Buddhistic thought of that period. Also it has twenty pages of correction and revisions of the first volume Sanskrit

text; these are the results of studies in Derge edition after the publication of the first volume.

Through the study of these three volumes practically all the features of Madhyāntavibhāga is brought into light, but the fact that it is one of the Mūlāsāstra of Yogācāravijñānāvāda is the chief value of this publication.

Compared with the Trīmśikakārikā, on which we have the Chinese translation of Vijñaptimātratāsiddhi of Dharmapāla, and which is small in volume and whose content is only chiefly concerning Vijñānapariṇāma, this work is much larger in volume and is richer and more varied in contents. Also this publication is valuable as the greatest foundation for the study of Sthiramati. Hitherto the study of Sthiramati was carried on through the passages mentioned in the works of his opponent, Dharmapāla, but now by the publication of Trīmśikakārikābhāṣya of Sthiramati by the late Prof. S. Lévi, Sthiramati is brought out somewhat in his true light. But now by this edition, the most systematic and gigantic exposition of Sthiramati in Sanskrit, it is possible to see him in his full figure. And also for reasons mentioned above, the Chinese Tripiṭaka require our special attention. Their completeness, their ancient origin, and their long relationship with the cultural history elevate them above all others in value. That is why the third volume of this edition has the conclusive text in two Chinese translations of Madhyāntavibhāga śāstrabhāṣya. These facts might postulate in the future a study of K'uei-chi's commentary (述記) on the translation of Hsüan-chuang (玄奘) with respect to the translation of Paramārtha (真諦), and how it differs in thought from that of Sthiramati.

(Masato Nagao)

Dr. Daijō Tokiwa :

SHINA-BUKKYŌ-NO-KENKYŪ
(Studies in Chinese Buddhism)

Published by Shunjūsha, Tokyo, 1939

520 Pages Price ¥4.18

This book is the compilation of articles showing the twenty years of achievement in the field of historical studies in Chinese Buddhism by the author who is known as an authority in Japan. But it being far from the mere collection of his articles, may well be called a *History of Buddhist Thought in China* from its combination of systematic studies with contents. In the first chapter of the "*General View of the History of Chinese Buddhism*," the author gives the outline of the history of Chinese Buddhism covered some twenty centuries, classifying it into the five periods of Introduction and Translation of Sūtras, Studies, Construction, Practice, and Succession. In the "*Studies of Dharmārthika in the Han and Ming Dynasties*" he deals with the circumstance of eastward permeation of Buddhism, and in those of "*On Hui-yüan of Lü-shan*" and of "*Tao-an, Chu Seng-lang and Kumarājīva in the Tung-chin Dynasty, and the then Buddhist Thought*" elucidates how Buddhism came to be realized among Chinese people as a thought, passing by the epoch of its mere transplantation, thus spreading itself in the actual life of the people. And in the last of the "*Claim of the Bodhisattva Buddhism in the Later Chou Dynasty and the Early Epoch of Sui*," Dr. Tokiwa, the author makes clear the conflict as well as friction between Buddhism and the native thought of China, as a result of which the former was compelled to turn from the Monastery Buddhism into the Bodhisattva Buddhism. In the same chapter this veteran scholar taking up those most important problems in the history of Buddhist thought in China, such as T'ien-t'ai Ta-shih's system of doctrine, the view of Dharma-dhātu by Tu-shun, the founder of Hua-yen-tung, Shan-tao's Pure Land school of Buddhism, studies in the Ch'ing-lung-ssū of the T'ang dynasty, which is known as the very incunabula of the Tantrayāna, etc., ingeniously deals with them referring to his precious harvest of actual survey. And also he gives us not a few new materials which will throw the light upon the various problems having been left unsettled in the field of Chinese Buddhism.

(K. Nakajima)

Shōshin Tatsuyama :

BONBUN-WAYAKU-JŪJIKYŌ**(Daśabhūmikasūtra in Sanskrit and Japanese)**

Published by Hajinkaku (Nagoya) 250 Pages Price ¥2.80

This is the maiden work by Mr. Shōshin Tatsuyama, Assistant Professor of Sanskrit and Buddhist Philosophy in the Ōtani University (Kyoto), and also the first Sanskrit-Japanese translation of the Daśabhūmikasūtra. In this translation Mr. Tatsuyama found the authority of Sanskrit texts in J. Rahder : The Daśabhūmikasūtra (Prose Portion) and J. Rahder & S. Susa : The Daśabhūmikasūtra (Gāthā Portion). The former was published in Paris as the thesis for Doctor's degree and is known as the very work by which Dr. Radher has come to make his way in the field of Buddhism and Sanskrit Literature, while the latter was published in *The Eastern Buddhist*, Vol. V, No. 4—Vol. VI, No. 1, Kyoto 1931-2. In various important points he took pains in collating the two Sanskrit texts with the existent six Chinese editions and the two Tibetan texts of Sa-bcu, Narthang edition : Kanjur, section Phal-chen, Vol. 3, fol. 71-242, and Derge edition : Kanjur, section Phal-chen, Vol. 2, fol. 166a-283a, adding notes of his comparative studies and questionable points. This young but devoted seeker of truth adds in writing the collation in each section and chapter not only with Śīladharma's Chinese edition and Radher's Sanskrit texts but also with R. Kondō's Daśabhūmīśvaro nāma Mahāyānasūtram, Tokyo, 1936. Still more he compiled the explanatory remarks on the Completion of Daśabhūmikasūtra, and its Introduction and Translation, the table of correction in the Sanskrit text by Dr. Radher, and the index of Japanese, Chinese, Sanskrit and Tibetan.

(J. Yoshimizu)

CONCISE BUDDHIST DICTIONARY

Prepared under the Supervision of Dr. Hakuju Ui

Compiled by Jōjun Hasuzawa and Eizaburō Sakai

Published by Daitōsha, Tokyo, 1938 1148 Pages Price ¥4.50

While the Buddhist dictionaries which have been edited hitherto are voluminous and too much specialized for the beginners, this new dictionary is a vest-pocket dictionary including the largest vocabularies of 27,408, written sideways and compiled with the aim of displaying a new device in the edition of Buddhist dictionary. The fact that

this dictionary was done under the supervision of Dr. H. Ui, one of the highest authority on Indian philosophy and Buddhism will no doubt give it the 100% credit. (K. Nakajima)

Dr. Keiki Yabuki :

AMIDABUTSU-NO-KENKYŪ
(Studies in the Amitābha)

Published by Meijishoin, Tokyo, 1937 Price ¥4.60

The first edition of the same title was published in 1910. After about thirty years the author printed this new edition subjoining these chapters of "the Amitābha and Origin of the Thought of Sukhāvati," "Amitābha in the Āgama" and the "the Upaniṣad and the Amitābha." In doing this Dr. K. Yabuki gives the following remarks that he is dissatisfied with Western scholars who are prone to decide by themselves being wedded to unnecessary particulars and mere trifles, therefore he suggests the study of Buddhism from the inside of it and give it to the world.

In the Introduction he gives his minute studies in the meaning of the Amitābha and Sukhāvati, the origin of the Amitābha and the thought of Sukhāvati, the incunabula and the age of completion of the Amitābha and the Amitāyus-sūtra, and in the main article he deals with exactitude those problems of "Buddha," "Faith and Practice," "Birth into the Sukhāvati," and "Sin," all of which are found to be examined by every student of Pure Land Buddhism. As supplements to his studies are given "the Buddha and Brahma," "Buddhism and Indian Schools of Philosophy," and "the Upaniṣad and the Amitābha," which are no less instructive than the former to the student of Pure Land Buddhism. (J. Yoshimizu)

Rev. Gendō Nakai :

SHINRAN AND HIS RELIGION OF PURE FAITH

Published by the Shinshū Research Institute, 1937
260 Pages Price ¥2.00

The author who is a Late Professor of Buddhism in the Ryūkoku University, has the career of having spent a number of years in America as a Shin sect Missionary, and recommends this book not only to Americans interested in Buddhism and Japan, but to all American-born Japanese who would share this faith with their fathers. (J. Yoshimizu)

OUTLINE OF JAPANESE BUDDHISM

English Edition by the International Buddhist Society

(in compliance with the request of the Bukkyō Rengō Kai), 1937

106 Pages

This book contains a brief account of the tenets of each sect and school from the ancient times of Prince Shōtoku, Father of Japanese Buddhism through the mediaeval times down to present-day Japanese Buddhism as well as Buddhist influence upon Japanese culture, with the sub-joinings of Buddhist social works, missionary works in foreign countries, educational facilities, annual Buddhist calendar and general news. And this, we think, will prove useful to foreigners who wish to arrive at an unbiassed estimate of the spiritual life of the Japanese people. (K. Nakajima)

Dr. Daisetz Teitaro Suzuki :

ZEN BUDDHISM AND ITS INFLUENCE ON JAPANESE CULTURE

Published by The Eastern Buddhist Society, Kyoto 1938

288 Pages and 38 illustrations

Professor Suzuki is presenting a noble gift to the world, in this elaborate work, so beautifully written and brought out, so deep in its teachings that go straight to the heart. Zen seems at once simple and yet great ; it claims to be above logic and verbal interpretations.

Zen is the religion of will power and therefore it always appealed to the Samurai or warrior class of Japan and this accounts for the fact that its members are mostly followers of Zen, and the effect on the Samurai was not only to make fearless warriors, it produced able statesmen as well whose prayer it was that the masses be benefitted by benevolent administration. Most intimately connected with Zen is the Tea-cult. This is felt not only in its practical observation, but in the observance of the spirit, which runs through the ceremony. The principle of the tea-cult is the spirit of harmonious blending of Heaven and Earth and of establishing universal peace.

Dr. Suzuki's book is very extensive, and should be carefully read to be appreciated. We cannot do justice to it in a few pages. It carries a greeting of moonlight and morning glory from the heart of Japan to all the world.

CONTENTS OF BUDDHIST JOURNALS IN JAPAN

BUKKYŌ-KENKYŪ

(*Journal of Buddhist Studies*)

Vol. II. No. 1. (January-February, 1938)

- On the Sāṃkhya-vādin and Śāstra-vādin of Hīnayāna
at the Time of Tendai and KajyōS. Miyamoto
The Original Meaning of Ālāya-VijñānaG. Ueda
On "Āryagayāśīraṣa nāma mahāyānasūtra"K. Tsukinowa
Of the "Five Propositions" in the Sôtō-Zen System
of DoctrineT. Wakayama

Vol. II. No. 2. (March-April, 1938)

- A Historical Observation of *Mikado's* Mercy and
the State-Buddhism in the Periods of Asuka and
NaraI. Hori
Abhisamaya-Method of Cultivation (Abhisamayika-
bhāvanānaya) one of the two characteristics in the
Buddhist Method of CultivationT. Hayashiya
Jñānaśrī's "Sūtrālamkārapañcārtha"—an Analytical
Study of MahāyānasūtrālamkāraJ. Nozawa
Future Course of Buddhist StudiesK. Inazu

Vol. II. No. 3. (May-June, 1938)

- Followers and Doctrines of the Northern School of
ZenH. Ui
Some Buddhist Sanskrit Manuscripts from Central
Asia and their Values in the History of Buddhist
Literature—RatnakūṣaH. Kuno
Shan-Chien-lü-pi-po-sha and SamāntapāsādikāK. Mizuno
Notes on "Kegon-san-bō-shō"C. Furuta

Vol. II. No. 4. (July-August, 1938)

- Fundamental Problems, "Gyō" (Practice) and
"Zen" (Virtue), in the Commentary on the

CONTENTS OF BUDDHIST JOURNALS IN JAPAN 201

Śrīmālādevīsīmaṇāda-sūtra by Prince Shōtoku ...	<i>C. Fujimoto</i>
Followers and Doctrines of the Northern School of Zen	<i>H. Ui</i>
Abhisamaya-Method of Cultivation (Ābhisamayika- bhāvanānaya) A Characteristic of the Buddhist Method of Cultivation	<i>T. Hayashiya</i>
Some Problems of "Yuga-ron-ki"	<i>S. Katsumata</i>
On the Theory of Present Buddhas	<i>K. Nishio</i>

Vol. II. No. 5. (September-October, 1938)

Aim and Mission of Japanese Buddhism	<i>J. Takakusu</i>
The Essential Character of Japanese Buddhism, with Special Reference to the Traditional Line from Prince Shyōtoku down to Dengyō Daishi ...	<i>S. Miyamoto</i>
Critical Study of the Principles of Japanese Bud- dhism, and Its Aim and Mission	<i>Y. Nishi</i>
A Study of the Idea of "Prajñā" as Thought in the Pure Land Schools of Japanese Mahāyāna Bud- dhism	<i>T. Takachiho</i>

Vol. II. No. 6. (November-December, 1938)

Buddhatā and Pranidhāna as the Fundamental Ele- ments of Salvation	<i>Z. Kiritani</i>
Different Types of the Theory of "Three Sva- bhāvas" in the Vijñāptivāda	<i>G. Ueda</i>
Sūnyatārtha and Bhāva.	<i>S. Shinno</i>

CHISAN GAKUHŌ (Journal of the Chisan College)

Vol. XI (June, 1938)

The Faith and Practice of Kōgyō Daishi	<i>K. Wakagi</i>
A Study of Daśabhūmika	<i>K. Kajiyoshi</i>
Vajradhātu-maṇḍala in the Yoga-mahārāja-sūtra ...	<i>S. Nasu</i>
Faith as the Fundamental Prescription of Human Existence	<i>J. Terajima</i>
Amitābha and Avalokiteśvara	<i>Y. Suzuseki</i>

Vol. XII

(December, 1938)

- Kōgyō Daishi's Place in the History of the Shin-
gon System of DoctrineK. Takai
Japanese Culture and the Śrīmālādevīsīmaṇāda-
sūtraK. Takagami
The Meaning of Puḍgala in the Hīnayāna
SchoolsJ. Nagazawa

MIKKYŌ-KENKYŪ

(Studies in Esoteric Buddhism
of the Kōyasan Univ.)

Vol. LXVI

(June, 1938)

- Relations between Buddhism and ShintoismK. Ōyama
A Study of Caitta in the Abhidharma-kośa.....M. Furutani

Vol. LXVII

(January, 1939)

- The Doctrine of Ten Dṛṣṭāntas in the Mahāvairo-
cana-sūtraB. Kanayama
A Study of Vikīrṇa-uṣṇīsa-dhāraṇī-sūtraR. Higata

ŌSAKI-GAKUHŌ

(Journal of the Risshō Univ.)

Vol. XCII

(June, 1938)

- A Study of the Doctrine for Promoting the Nichi-
ren SectR. Shimizu
Arrangement of Native Deities in the Maṇḍala of
St. NichirenK. Mochizuki
Two Schools of É and Dan, and St. Nichiren's
System of DoctrineY. Asai
St. Nichiren's Idea of Time.....K. Moriya
Tantrayāna Buddhism as the Movement for Unif-
ying the MahāyānaN. R. Kimura
Studies in the Saddharmapuṇḍarīka-samādhi-sūtra K. Ishikawa
Critical Study of Catvāri-phalāniK. Yamamoto
The Sanskrit Commentary of Saddharmapuṇḍarīka-
sūtraZ. Watanabe

Vol. XCIII

(December, 1938)

- Explanatory Notes of Mahāsmṛtyupasthānaṃ.....K. *Ishikawa*
 Avatamsaka Philosophy in the Tendai System of
 Doctrine.....S. *Hayashi*
 A Study of the Hokkekyō-shindoku (or the How
 to Read the Saddharmapuṇḍarīka-sūtra)K. *Tanaka*

ŌTANI-GAKUHŌ

(*Journal of the Ōtani Univ.*)

Vol. XIX No. 3

(December, 1938).

- Logic of Being Born into the Pure Land by Means of
 Buddhānusmṛti.....E. *Inaba*
 Tri-svabhāva as Expressed in the GaṇḍavyūhaS. *Nōzawa*
 The Late President Shumei Honda.....H. *Kōno*
 The Late President Shumei HondaS. *Tomonaga*
 The Late Prof. Eken OjimaN. *Akanebe*
 The Late Prof. Eken OjimaD. *Kasai*
 The Late Prof. Chizen AkanumaS. *Yamabe*
 The Late Prof. Chizen AkanumaG. *Hayashi*

Vol. XIX No. 4

(1938)

- Two Worlds of NibbānaG. *Hayashi*
 The Works on Mādhyamikakārikāśāstra Ascribed
 to ĀryadevaS. *Yamaguchi*
 Pure Land School Since the Sung Dynasty and Shan
 taoR. *Michibata*

RYŪKOKU-GAKUHŌ

(*Journal of the Ryūkoku Univ.*)

No. CCCXXI

(1938)

- Studies in the Scriptures and Documents of the Shin
 SectS. *Fukaura*
 Development of Catur-āryasatya.....K. *Misawa*
 Critical Study of the Problem of Practice and Faith...J. *Nishitani*

TAISHŌ-DAIGAKU-GAKUHŌ

(*Journal of the Taishō Univ.*)

Vol. XXVII

(June, 1938)

- Right View of Shintō *Dr. B. Shiio*
 A Trait of the Religious Character of the Japanese
 People in Close Connection with Their Institu-
 tional Life, as Illustrated by Shintō : A Study
 of the National Faith of the Japanese..... *Dr. G. Katō*
 Sannō Shintō (Mountain-god One-truth Shintō)
 and Ichijitsu Shintō (One-truth Shintō) *T. Tajima*
 A Study of the History of Ryōbu Shintō (Shintō
 viewed from the Standpoint of Two-categories)
 from Shingon Sect..... *K. Tanaka*
 Pure Land Buddhism and the Shintō Deities in the
 Middle Age, and Shintō as Seen by the Former... *R. Fujimoto*

Vol. XXVIII

(December, 1938)

- Daśabhūmika-śāstra Schools in South and North,
 and Ta-ch'eng-ch'i-hsin-lun *Dr. S. Mochizuki*
 Fragments of Sanskrit Āgamas from Central Asia,
 and the Language before that of Existent Sūtras *H. Kuno*
 A Study of the Gāthā in Rāṣṭrapālapaṭipicchā ... *S. Itō*
 The Prevalence of Śabda-vidyā in the Pure Land
 Buddhism in the Epoch of Kamakura *S. Takarada*

KOMAZAWA-DAIGAKU-BUKKYŌ-GAKUHŌ

(Journal of the Komazawa Univ.)

Vol. IX. No. 1.

1938

- A Study of Transmitting the Zen Precepts *K. Kuribayashi*
 The Thought and Practices of Jōsai Daishi, Founder
 of the Sōjiji *N. Jinbo*
 Sanskrit-Japanese Translation of Abhidharmakośaśā-
 stragāthā (I) *S. Suenaga*
 The Process of the Creation of Japanese Buddhism.. *T. Tamamuro*
 A Study of the Influence of the Thought of
 Dhyāna on the Culture of Japan..... *R. Masunaga*
 The Influence of Upaniṣad upon the Primitive
 Buddhist Scriptures *B. Watanabe*

EDUCATIONAL FACILITIES OF BUDDHISM

With the object of cultivating every class of missionaries who will play an active part in the new era all the Buddhist sects, reorganizing their means of education, established modern facilities of universities, colleges and secondary schools. The following universities and colleges are under the management of Buddhist sects ;

Name	Seat	Management
Komazawa Univ.	Tokyo	the Sōtō Sect
Kōyasan Univ.	Prefecture Wakayama	the Kogi-Shingon Sect
Ōtani Univ.	Kyoto	the Eastern Honganji of Shin Sect
Risshō Univ.	Tokyo	the Nichiren Sect
Ryūkoku Univ.	Kyoto	the Western Honganji of Shin Sect
Taishō Univ.	Tokyo	the co-operative manage- ment of the Jōdo, Shingi- Shingon and Tendai Sect
Chisan College	Tokyo	the Chisan Denomination of Shingon Sect
Kyoto College of Buddhism	Kyoto	the Jōdo Sect
Kyoto College	Kyoto	the Eastern Temple of Shingon Sect
Rinzai-gakuin College	Kyoto	the Myōshinji Branch of Rinzai Sect
Seizan College	Kyoto	the Seizen-Kōmyōji Branch of Jōdo Sect
Shin-shū College	Nagoya	the Eastern Temple of Shin Sect

The above mentioned universities and colleges, admitting about 1,000 students, hold scholars of the first order on Buddhism and its accessory subjects, and are well-equipped. And those Universities of Keiō, Nippon, Tōyō and Waseda as well as the Imperial University

of Kyōto, Kyūshū, Tōhoku and Tōkyō, which are not under the control of any sect, also holding chairs of Buddhism, are turning out scholars and missionaries to the Buddhist world. Besides the above mentioned organs which are established with the object of fostering missionaries, every sect of Buddhism, founding every kind of educational facilities, is striving for the cultivation of capable men and women. Though the Buddhist Universities and colleges are also established partly with such aim, it is not so remarkable as in the cases of female and juvenile education. There are a number of women's colleges, girls' schools, kindergartens, and sunday schools established by various sects for the education of laity, and that in point of the quality of education they bear not only comparison with the other public or private schools, but also they outshine the latter in *Gesinnungsunterricht*. Some of the sects, seeing the school education being incomplete in building up an unyielding religious faith, receive the graduates into their monasteries where they are given perfect discipline, from the independent viewpoint of their own sect, for several years. Especially what is worthy of notice will be the training system of Zen monasteries under which the monks are leading religious exercises observing severe rules. Such a sort of discipline is not so active as it was in days gone by, however, you may still find that even to-day the very spirit of oriental education is preserved in that system of Zen monasteries.

CHAIRS OF BUDDHISM, INDIAN PHILOSOPHY AND THE SCIENCE OF RELIGION

— 1938 —

THE TAISHŌ UNIVERSITY

Introduction to Buddhism	<i>Dr. B. Shiio</i>
Introduction to the Tendai System of Doctrine	<i>M. Ninomiya</i>
Introduction to the Shingon System of Doctrine.....	<i>R. Kambayashi</i>
Introduction to the Pure Land System of Doctrine	<i>Dr. S. Mochizuki</i>
Primitive Buddhism.....	<i>Dr. B. Shiio</i>
Critical Study of Bodhisattva	<i>R. Kambayashi</i>
Buddhist Relation to the Imperial Household	„
Critical Study of Amitāyus-sūtra.....	<i>K. Agawa</i>
Critical Study of Mahāvairocana-sūtra	<i>R. Tajima</i>
Comparative Study of Buddhism, Confucianism and Taoism	<i>R. Kubota</i>
Chinese Tendai System of Doctrine.....	<i>T. Tajima</i>
Avatamsaka System of Doctrine.....	<i>K. Ishii</i>
Sangaigyō or Buddhism of the Third Order.....	<i>Dr. K. Yabuki</i>
Tibetan Buddhism.....	<i>E. Kawaguchi</i>
Essentials of Abhidharma-kośa-śāstra.....	<i>S. Katō</i>
Buddhist Relation to Modern Japanese Literature.....	<i>S. Takase</i>
History of Chinese Buddhism	<i>Dr. S. Mochizuki</i>
History of Japanese Buddhism	„
Doctrinal History of Chinese Pure Land School....	„
History of the Chinese Translation of Sūtras	<i>Dr. B. Shiio</i>
Critical Study of Mahābhārata	<i>C. Ikeda</i>
Critical Study of Jainism	<i>T. Matsunami</i>
Introduction to the Science of Religion.....	<i>Dr. K. Yabuki</i>

Sanskrit

I Class.....	<i>K. Tsuchida</i>
II Class.....	<i>R. Kondō</i>

Pāli

I Class	<i>R. Saṭō</i>
---------------	----------------

- II Class (Comparative Study of Dhammapada and Lalita-
vistara from Central Asia) *H. Kuno*
- Tibetan
- I Class *R. Tajima*
- II Class *E. Kawaguchi*

THE TŌKYŌ IMPERIAL UNIVERSITY

Course of Indian Philosophy and Sanskrit Literature

- History of Indian Mahāyāna Buddhism.....*Dr. Prof. H. Ui*
- Buddhism since the Sui and T'ang Dynasties..... „
- Introduction to Pāli Buddhism.....*Dr. Prof. M. Nagai*
- Reading from Suttanipāta..... „
- Introduction to Buddhism.....*Assist. Prof. S. Miyamoto*
- Doctrinal History of Japanese Buddhism*Lect. S. Hanayama*
- Tarkabhāṣā (by Keśavamiśra)*Dr. Prof. H. Ui*
- Candrakīrti ; Prasannapadā*Assist. Prof. S. Miyamoto*
- Rhys Davids ; The Birth of Indian Psychology and its
Development in Buddhism..... „
- Sanskrit Grammar.....*Assist. Prof. N. Fukushima*
- Pāli.....*Dr. Prof. M. Nagai*
- Tibetan Grammar and Reading from Tibetan
Text*Lect. C. Ikeda*
- Reading from Bṛhadāraṇyaka-upaniṣat ...*Assist. Prof. N. Fukushima*
- Critical Study of Vedic Literature „
- ### *Course of the Science of Religion and History of Religions*
- Introduction to the Science of Religion*Dr. Prof. C. Ishibashi*
- Introduction to the History of Religions...*Dr. Assist. Prof. E. Uno*
- Critical Study of the Prophets in the Original
- Old Testament*Dr. Prof. C. Ishibashi*
- Agricultural Cult in Japan*Dr. Assist. Prof. E. Uno*
- Religious Consciousness and Mysticism*Lect. H. Kishimoto*
- Hebraic Grammar and Reading from
Hebrew Text*Lect. K. Ōbatake*
- Exercise of the Science of Religion
- (A).....*Dr. Prof. C. Ishibashi*
- (B) Arthur Titius ; Religionsphilosophie..... „
- (C) T. H. Hughes ; Psychology and Religious
Origines.....*Dr. Assist. Prof. E. Uno*

THE KOMAZAWA UNIVERSITY

Introduction to the Zen System of Doctrine	<i>G. Okada</i>
Introduction to Buddhism	<i>G. Hosaka</i>
Introduction to Primitive Buddhism	<i>R. Masunaga</i>
Introduction to the Sōtō System of Doctrine	<i>S. Etō</i>
The T'anching of Hui-neng, the sixth Patriarch of Chinese Zen Buddhism	
Exercise of the Tendai System of Doctrine	
Exercise of Pañcasaptati-dharma of Sarvāstivāda School	<i>B. Watanabe</i>
Exercise of Ta-ch'eng-ch'i-hsin-lun	<i>T. Hayashiya</i>
Critical Study of the Mahāprajñāpāramitā-sūtra	<i>B. Watanabe</i>
History of the Scriptures in the Sōtō Sect (B)	<i>G. Okada</i>
History of Zen Buddhism (B)	<i>D. Okubo</i>
History of Abhidharma in the Early Sarvāstivāda	<i>B. Watanabe</i>
History of the Mahāyāna	<i>Dr. H. Ui</i>
History of Japanese Buddhism	<i>Dr. J. Washio</i>
History of Chinese Buddhism	<i>T. Hayashiya</i>
History of Indian Buddhism	<i>Dr. B. Hemmi</i>
History of Indian Philosophy	<i>Dr. H. Ui</i>
The Science of Religion	<i>R. Kanayama</i>
Exercise of Philosophy of Religion	<i>S. Etō</i>

Sanskrit

I Class }	<i>S. Yamakami</i>
II Class }	

Pāli

I Class }	<i>K. Mizuno</i>
II Class }	

Tibetan

I Class }	<i>B. Abe</i>
II Class }	
III Class }	

THE RISSHŌ UNIVERSITY

Introduction to St. Nichiren's Works	<i>Y. Asai</i>
Introduction to History of the Nichiren System of	

Doctrine	<i>K. Mochizuki</i>
Introduction to the Tendai System of Doctrine	<i>Z. Katayama</i>
Introduction to Abhidharma Buddhism	<i>Y. Sakamoto</i>
Introduction to the Buddhist Sūtra	<i>K. Ishikawa</i>
Fa-hua-ching	<i>K. Mochizuki</i>
Fa-hua-hsüan-i	<i>Z. Kobayashi</i>
Exercise of Buddhism	<i>K. Fuse</i>
Critical Study of Pāli Sutta	<i>Dr. M. Nagai</i>
History of Early Indian Buddhism	<i>N. Kimura</i>
History of Buddhist Thought	<i>G. Umada</i>
History of Chinese Buddhism	<i>K. Fuse</i>
History of Japanese Buddhism	<i>Dr. J. Washio</i>
History of Religions	<i>H. Hamada</i>
Exercise of the Science of Religion	„
Introduction to the Philosophy of Religion	<i>K. Moriya</i>
Exercise of Indian Philosophy	<i>N. Kimura</i>
Critical Study of Vaiśeṣika	„
The Sāṃkhya Philosophy	<i>K. Yamamoto</i>
Exercise of Indian Philosophy	<i>K. Ishikawa</i>
Sanskrit	
II Class	<i>K. Yamamoto</i>
III Class	<i>N. Kimura</i>
Pāli	
II Class	<i>K. Ishikawa</i>
III Class	<i>K. Yamamoto</i>

THE CHISAN COLLEGE OF BUDDHISM

Commentary on the Mahāvairocana-sūtra	<i>K. Takai</i>
Commentary on the Ta-ch'êng-chi'i-hsin-lun	<i>S. Nasu</i>
Transmission of the Shingon School	<i>K. Takai</i>
Avataṃsaka System of Doctrine	<i>K. Takagami</i>
Tendai System of Doctrine	<i>K. Wakagi</i>
Cultural History of Chinese Buddhism	<i>D. Tokiwa</i>
Philosophy of Vijñaptimātratā	<i>K. Takai</i>
Philosophy of Madhyamika	<i>K. Takagami</i>
Chü-shê-lun	<i>S. Nasu</i>
Introduction to Primitive Buddhism	<i>S. Miyamoto</i>
Hetu-vidyā	<i>S. Watanabe</i>
Introduction to Pure Land School	<i>K. Takagami</i>

Ta-Ch'êng-ch'i-hsi-lun	S. Nakajima
History of Indian Buddhism	K. Yamamoto
History of Chinese Buddhism	K. Kajiyoshi
Introduction to Buddhism	K. Takagami
History of Japanese Buddhism.....	K. Kajiyoshi

THE KYÔTO IMPERIAL UNIVERSITY

History of Indian Philosophy	Dr. Prof. G. Honda
Problems in Sāṃkhya	,
Critical Study of Theories in the Mādhyamika....	Lect. S. Yamaguchi
Rāmānuja : Bhagavadgītābhāṣya	Dr. Prof. G. Honda
Introduction to Buddhism	Dr. Prof. R. Hatani
Practical norm of Buddhism	,
Moment of Zen in Japanese Culture ...	Assist. Prof. S. Hisamatsu
Critical Study of Vijñaptimātratā-siddhi	Lect. M. Nagao
Studies in Dīghanikāya.....	Dr. Prof. R. Hatani
Exercise of S. Dasgupta : Buddhist Philosophy	,
Sanskrit Grammar	Lect. J. Ashikaga
Pāli Grammar	Lect. R. Hara
Tibetan Grammar	,
Reading from Sarvasiddhāntasaṃgraha	Dr. Prof. Honda
Reading from Otto Böthlingk : Sanskrit Chrestomathie....	Ashikaga
Reading from Lalita-vistara	Lect. S. Kuirona
Avesta : Gāthā.....	Lect. J. Ashikaga
Reading from Mānavadharmaśāstra	,
Reading from Tibetan Texte of Tāranātha : History of Indian Buddhism	Lect. S. Hara
Introduction to the Science of Religion....	Assist Prof. S. Hisamatsu
Critical Study of Religious Love.....	Lect. M. Katayama
Primitive Christianity	Lect. S. Yamatani

THE ÔTANI UNIVERSITY

Introduction to the Shin System of Doctrine	K. Yasui
Doctrine of Pure Land School in the T'ang Dynasity	R. Michibata
Reading from Sukhāvativyūha-sūtra.....	K. Yasui
Introduction to Buddhism	E. Inaba
Karma in Primitive Buddhism.....	E. Teramoto
Outlines of Hīnayāna Schools	G. Hayashi

Development of Problems in the Nikāya.....	G. Hayashi
Reading from Vibhanga	,,
Exercise of Abhidharmakośa-śāstra	N. Akanebe
History of the Ālayavijñāna System of Doctrine.....	S. Yamaguchi
Special Treatise on the Criticism of the Ālayavijñāna in the Mādhyamika School	,,
Exercises of Vajraprajñāpāramitā-sūtra and Mādhyamika- yamikakārikāśāstra-ṭikā	S. Yamamoto
Buddhabhūmi-śāstra	K. Nishio
Reading from the Vijñaptimātātāsiddhi	N. Akanebe
History of Chinese Tendai	K. Yamaguchi
Introduction to the Tendai System of Doctrine	,,
The Avatamsaka System of Doctrine	K. Matubara
Reading from the Hua-yen-t'ang-hsüan-chi	K. Matubara
Exercise of Fa-hua-hsüan-i	E. Inaba
Introduction to the Mahāyāna Sūtras	H. Izumi
Relations between Zen and Buddhānusmṛiti in China	Dr. D. Suzuki
Critical Study of Fan-wang-ching	R. Nishimoto
Reading from Daśabhūmika	H. Izumi
Reading from Hitopadeśa.....	H. Izumi
Sanskrit Grammar	S. Yamaguchi
Pāli Grammar	G. Hayashi
Reading from Dīgha Nikāya.....	,,
Tibetan Grammar	E. Teramoto
Reading from Tibetan Texts ;	
1. Sthiramati's Vijñaptimātratāṭikā	E. Teramoto
2. Vinayadeva's Vijñaptimātratāṭikā.....	,,
Introduction to the History of Indian Buddhism.....	B. Matsumoto
Buddhism in the Sui and T'ang Dynasty	Dr. B. Matsumoto
Buddhism in the Epoch of Kamakura	T. Fujishima
History of Japanese Buddhism	M. Kusaka
Religious Consciousness in the Saddharmapuṇḍarīka	Dr. D. Suzuki

THE RYŪKOKU UNIVERSITY

Introduction to the <i>Shin</i> System of Doctrine	S. Sugi
Critical Study of the First Seven Patriarch's Linage of the <i>Shin</i> Sect	R. Toyomizu
Introduction to the Doctrinal History of the <i>Shin</i> Sect.....	J. Nishitani
Reading from Sukhāvatīvyūha Sūtra.....	R. Hanada

The Abhidharma-kośa-śāstra.....	<i>K. Tsukinowa</i>
The Ālaya-vijñāna	<i>S. Fukaura</i>
The Tendai System of Doctrine	<i>K. Sasaki</i>
The Avatamsaka System of Doctrine	<i>R. Yuge</i>
Noh Drama and Buddhism	,,
Critical Study of the Systematic Exposition of Abhidharma	<i>S. Takagi</i>
Studies in the Pratītyasamutpāda	<i>K. Tsukinowa</i>
Historical Study of Ālaya-vijñāna in India	<i>K. Fukaura</i>
Principles of Buddhism	<i>R. Yuge</i>
Critical Study of the Doctrine of Nāgārjuna.....	<i>K. Takano</i>
Reading from the Commentary on Chū-shê-lun (I)	<i>Tamaki</i>
Reading from the Commentary on Chū-shê-lun (II).....	<i>S. Takagi</i>
Studies in the Vijñaptimātratāsiddhi (I)	<i>S. Fukaura</i>
Studies in the Vijñaptimātratāsiddhi (II)	,,
Fa-hua-hsüan-i	<i>K. Sasaki</i>
The Five Doctrines of the Avatamsaka	<i>R. Yuge</i>
History of Indian Thoughts.....	<i>E. Akashi</i>
Critical study of Tri-kāya	,,
Reading from Milindapañha	,,
Critical Study of the nāmadheyas of Buddha & Bodhisattva	<i>Dr. G. Honda</i>
Reading from Abhidharmakośavyākhyā.....	<i>E. Akashi</i>
Reading from Gāutama-dharma-śāstra	<i>Y. Sanada</i>
Reading from Śrīmaradevī-sūtra.....	<i>K. Tsukinowa</i>
History of Japanese Buddhism	<i>G. Saikō</i>
History of Chinese Buddhism	<i>G. Takao</i>
History of Indian Buddhism	<i>R. Hatani</i>
History of the Shin Sect.....	<i>G. Saikō</i>
Studies in the Denominations of the Shin Sect.....	,,
Introduction to the Science of Religion	<i>R. Matsui</i>
Religious Psychology	<i>R. Matsui</i>
Reading from Abhidharmakośavyākhyā.....	<i>G. Honda</i>
Sanskrit (I)	<i>Y. Kimura</i>
Pāli (I)	<i>E. Akashi</i>
Tibetan (I)	,,
Tibetan (II).....	<i>K. Tsukinowa</i>

KŌYASAN UNIVERSITY

History of Tantrayāna Buddhism	<i>S. Toganowo</i>
--------------------------------------	--------------------

Characteristics of Tantrayāna and its Practice	<i>S. Toganowo</i>
Critical Study of Prajñāpāramitāñiyāya-sūtra	,,
Reading from Tantrayāna Text	<i>B. Kanayama</i>
Reading from Tantrayāna Text	<i>J. Oda</i>
Reading from Tantrayāna Text	<i>K. Oyama</i>
Critical Study of Tibetan Mahāvairocana-sūtra	<i>M. Iwazuru</i>
Introduction to Buddhist Philosophy	<i>K. Yamada</i>
Exercise of Madhyāmika Philosophy	,,
Introduction to the History of Indian Philosophy	<i>T. Ueda</i>
History of the Thought of Śīla	,,
Critical Study of the Buddhist Saṃgha	,,
Exercise of Śrīmaradevīsūtra	<i>S. Fujita</i>
Primitive Buddhism	<i>R. Higata</i>
Philosophy of Vijñapti-mātrata	<i>Ito</i>
Reading from Chū-shē-lun	,,
Introduction to Buddhist History	<i>R. Shōno</i>
History of Japanese Buddhism	,,
Introduction to Buddhist Fine Arts	<i>N. Oka</i>
Modern History of Japanese Drawing	,,
Exercise of Buddhist Fine Arts on Mt. Kōya	,,
Buddhist Drawing in the Heian Epoch	<i>R. Sawa</i>
Buddhist Fine Arts in Manchu and North China	,,

THE TŌHOKU IMPERIAL UNIVERSITY

Introduction to the History of Indian Philosophy	<i>Prof. E. Kanakura</i>
Exercise of Kaṇāda : Vaiśeṣika Darśana	,,
Sanskrit (I) : Fick, Gramatik der Sanskr̥t-sprache	,,
Sanskrit (II) :	,,
History of Buddhism (Development of the Thought of Buddha-body and land)	<i>Prof. R. Yamada</i>
Exercise of Yaśomitra ; Abhidharmakośavyākhyā	,,
Reading from Haribhadra ; Prajñāpāramitāvyākhyā	,,
Pāli (I)	,,
Pāli (II) Suttanipāta, Commentary	,,
Tibetan (I)	<i>Lect. T. Tada</i>
Tibetan (B) Vasuvandhu ; Daśabhūmika-śāstra	,,
Sukhāvati Buddhism as a Religions Experience ...	<i>Dr. Prof. S. Suzuki</i>
Exercise of Vasubandhu ; Viṃśatikākārikā	,,

- History of Religions—History of Japanese Buddhism
 (Early Shin Sect ; Shinran and Hōnen).....*Dr. Prof. S. Suzuki*
 Exercise of Fichte ; Sittenlehre.....,,
 Problems of the Philosophy of Religion*Assist. Prof. S. Ishizu*
 Exercise of H. Reiner ; Das Phänomenon
 des Glaubens,,
 History of Religions—History of Christianity
 (History of the Church in 14, 15, 16 Centuries,
 from the History of Thought).....*Lect. G. Idemura*

THE KYŪSHŪ IMPERIAL UNIVERSITY

- History of Indian Buddhism since Nāgārjuna.....*Prof. R. Higata*
 Reading from Sanskrit Buddhist Text,,
 Relation between Ancient Indian Fine Arts and
 Buddhism,,
 Reading from Pāli Buddhist Text.....,,
 Sanskrit (I).....*Assist. Prof. G. Onojima*
 Sanskrit (II).....,,
 Tibetan (I).....,,
 Introduction to the Science of Religion*Prof. K. Sano*
 Exercise of the Science of Religion,,
 Exercise of Max Scheler ; Von Ewigem im Menschen....,,

THE KEIJŌ IMPERIAL UNIVERSITY

- Introduction to the Science of Religion ...*Dr. Prof. C. Akamatsu*
 Philosophy of Religion.....,,
 Exercise of the Science of Religion.....,,
 Introduction to Buddhism*Assist. Prof. T. Satō*
 Ta-ch'êng-chi-hsin-lun-i-chi,,
 Exercise of Studying the Oriental Psychology ; Pi-yen-chi
*Prof. R. Kuroda*
 Exercise of Ethics ; Commentary on the Śrīmālā-
 devīsimhanāda-sūtra.....*Prof. J. Shirai*

NEWS

The Nippon Buddhist Research Association

The 10th annual meeting (1937) of the Nippon Buddhist Research Association was held at the Tokyo Imperial University on the 23rd and 24th of October under the following programmes ;

1. General Meeting
2. Readings from Researches by Dr. H. Ui, Professor of the Tokyo Imperial University, Dr. R. Hatani, Professor of the Kyoto Imperial University, Prof. S. Yamuguchi of the Ōtani University, and seven other scholars
3. Discussion ; On the " Research and Faith "
4. Committee Meeting
5. Social Gathering
5. Inspection of the Tokyo Imperial University Library

The 11th annual meeting (1938) of the same association was held in the Gakuyūkaikan of the Kyoto Imperial University on the 15th and 16th of October under the following programmes, attended by more than one hundred Buddhist scholars of universities and colleges ;

1. General Meeting began with the opening address of Prof. S. Yamaguchi of the Ōtani Univ. which was followed by the reading of Three Refuges, Incense-offerings, compliments by Dr. R. Hatani, Professor. of the Kyoto Imperial Univ. and greetings by Dr. B. Matsumoto, Honorary Professor of the same University
2. Readings from Researches by Dr. Prof. G. Honda of the Kyoto Imperial Univ. on Dhāraṇī, Prof. T. Ueda of the Kōyasan Univ. on the Vinaya of the Shingon Sect and Its Linage, and eight others
3. Discussion : Buddhist Thought which is Bound to be Emphasized in Present-day Japan
4. Social Gathering

The Nippon Society for Religious Studies

The 5th annual meeting (1938) of the society was held at the Rikkyō Univ. (Saint Paul Univ. of Tokyo) on the 29th and 30th of October under the following programmes ;

1. General Meeting began by the opening address of the chairman, which was followed by the report of the progress of

that society by Dr. C. Ishibashi, Professor. of the Tokyo Imperial Univ., compliments by Dr. Masaharu Anesaki, President of the society and greetings by Baron S. Araki, the Minister of Education and by Dr. I. Tōyama, President of the Rikkyo University

2. Readings from Researches in the following groups of (a) the Science of Religion, (b) History of Religions, (c) Buddhism I, (d) Buddhism II, (e) the Philosophy of Religion and Christianity, (f) the Psychology and Sociology of Religion, and (g) the History of Japanese Religions and Shintoism
3. Committee Meeting
4. Council

Lectures on Buddhism to Local Residents

The following course of lectures for foreigners in Tokyo and Yokohama was given by the International Buddhist Society, and the lectures were well attended.

Characteristics of Japanese Buddhism

By Dr. Tetsujirō Inouye, President of the International Buddhist Society and Professor Emeritus of the Tokyo Imperial University

—(Oct. 1st, 1938, at the Zōjōji Temple, Shiba Park, Tokyo)

True Meaning of the Buddha's Enlightenment

By Prof. Nichiki Kimura of the Risshō University

Prince Shōtoku, Father of Japanese Buddhism

By Mrs. Annie Ōmori

—(Dec. 5th, 1938, at Denzū-kaikan Hall, Koishikawa, Tokyo)

Some Aspects of Zen Buddhism

By Dr. Daisetz T. Suzuki of the Ōtani University

—(Feb. 19th, at Honganji Temple, Tsukiji, Tokyo)

Dr. Junjiro Takakusu in Hawaii

Dr. J. Takakusu, Hon. Professor of the Tokyo Imperial University, Member of the Imperial Academy of Japan who has been invited by the University of Hawaii as a Lecturer on Buddhism for one year (Sept. 1938—July, 1939), is now giving the lectures on "Buddhist Philosophy," the "Influence of Buddhism on Japanese Culture" and "Sanskrit" (each two hours a week) in the Oriental Institute of that University.

STUDIES ON BUDDHISM IN JAPAN

Volume I

* * *

Editorial Board

Prof. Nichiki Kimura
Prof. Lewis W. Bush
Mr. Kanji F. Nakajima
Mr. Jukka Yoshimizu

Price

In Japan.....¥5.00
In Europe8/- (eight shillings)
In U.S.A.G\$2.00
In India, Ceylon, Burma.....RS. 5
(POST FREE)

EDITED BY

THE INTERNATIONAL BUDDHIST SOCIETY

Kikuchi BLDG., No. 5, Go-chome, Nishi-Ginza, Kyobashi-ku

TOKYO, JAPAN

Telephone: Ginza (57) 5389